La filosofía mexicana ¿incide en la sociedad actual?

Gabriel vargas lozano

Mauricio Beuchot

Guillermo Hurtado

José Alfredo Torres

Primera edición, 2008

Coras, manzana 110, lote 4, int. 3, Col Ajusco,
Delegación Coyoacán, 04300, México, D.F.
Tél/fax 56107129 y tél. 56187198
editorialtorres@prodigy.net.mx

ISBN 978-970-9066-76-0

ÍNDICE

POLÍTICA EN MÉXICO Y UN EJEMPLO DEL INTELECTUAL FILÓSOFO (A MANERA DE PRESENTACIÓN)

José Alfredo Torres
Posgrado de la ENTS-UNAM

Aludiendo a lo que fue el caudillo (político, militar, o ambos) durante la etapa previa a la institucionalización del discurso revolucionario, entre 1910-1920, le observamos una inclinación a rodearse de letrados: abogados, escritores, maestros. Célebres fueron Otilio Montaño y Antonio Díaz Soto y Gama, representante de Zapata en la Convención de Aguascalientes; Vasconcelos, ministro de educación de Eulalio Gutiérrez; Martín Luis Guzmán, cercano a Francisco Villa; en Guerrero, Francisco Figueroa, profesor de primaria, ligado –como redactor de documentos importantes– al general Ambrosio Figueroa; Matías López Pastén, maestro rural, seguidor de Carranza en labores diplomáticas; y muchos ejemplos más. Los íntimos, formados en la abogacía u otro campo del saber, fungen como asesores y tienen la misión de coadyuvar a los fines del caudillo. Este séquito ilustrado también propala, redacta y vive anhelos de equidad social, traducidos en un discurso flamígero de reivindicación y justicia, muchas veces utilizado para suavizar acciones bárbaras propias de la ambición del líder.

Cuando Cosío Villegas menciona la generación de 1915, dice: abrigaba "la ilusión de que los intelectuales debíamos y podíamos *hacer* algo por el México nuevo…Y ese *hacer* algo no era, por supuesto, escribir o siquiera perorar; era moverse tras una obra de beneficio colectivo."[1] Durante la cruzada alfabetizadora convocada por Vasconcelos, sostuvieron el ideal redentor del pobre, ideal que proporcionaba instrumentos de liberación intelectual y espiritual. El poeta Carlos Pellicer, rememora Cosío Villegas, arribaba a las vecindades haciendo alharaca para sacar a la gente "de sus escondrijos"; arengaba sobre las bondades de un México progresista, sostenido en la tarea de quienes lo escuchaban y, acto seguido, desplegaba su labor alfabetizadora. Elemento indispensable, pensaron universitarios e intelectuales lanzados de lleno a esta foja emancipadora, debía ser el conocimiento de la cultura universal; leer a Cicerón, Dante, a Platón y a Goethe, formaría parte del novedoso estilo del alma mexicana. Encauzar la conciencia inocente y humilde del indígena o del trabajador de la ciudad, era la meta, a tenor de los misioneros del siglo XVI y XVII. "Enseñar a leer, preparar, imprimir, distribuir los clásicos de la Universidad Nacional", he aquí parte del esfuerzo liberador.

---

[1] Daniel Cosío Villegas. *El intelectual mexicano y la política*, México, Planeta-Conaculta, 2002, p. 9

Quienes habían salido victoriosos, los militares, tenían el derecho a tomar las riendas del país (por mérito propio, asienta Cosío Villegas. Creía él en un alumbramiento del "México nuevo" bajo el cual, tanto el caudillo encumbrado como los intelectuales participarían codo a codo; y por cierto, el papel del intelectual sería el de "simple obrero" en la edificación de "tan grandiosa como deslumbrante tarea"). Muy pronto, sin embargo, aparecerían grietas en el edificio revolucionario: la rebelión delahuertista, la escisión del grupo ateneísta, el asesinato de Obregón y un largo etcétera; empero, la puerta de entrada al futuro promisorio, en el imaginario del intelectual, seguía reflejando una intención firme de "hacer algo por México" –mediante la *obra colectiva*. Alfonso Reyes, comentándole a Cosío Villegas este arrebato de llevar a la práctica cuanto estuviese a la mano, le indica: la gente talentosa ayudaría más "con la pluma que con la pala". Muy pronto además, añadiría Reyes, "los gobernantes" no tolerarán "ya al intelectual".[2]

A pesar de todo, los facultados para la escritura y la crítica, desde sus profesiones, siguieron el método de labrar en terrenos del gobierno –o "dentro del gobierno"–; también en "empresas laterales al gobierno, pero cuyo éxito requería en buena medida la simpatía y hasta el apoyo oficia-

---

[2] *Ibid.*, pgs. 12, 14, 16

les".[3] En el fondo, se dependía de la dádiva, otorgada en medios gobiernistas para el éxito o fracaso de una empresa cultural. Pero sólo utilizando esta vía, reconoce Cosío Villegas, pudieron realizarse algunas acciones útiles. Curiosamente, remata, "cuando nuestros autores [*a posteriori*] tienen ya 50 años…es el momento en que el desengaño de la acción es ya irremediable, y en que los azares de la vida (en tres casos por lo menos) los ha reducido a la más completa impotencia política."[4] Tal vez se refiriera a Vasconcelos, Alfonso Reyes o Lombardo Toledano, "por lo menos": ¿en qué falló el intento? ¿Dónde ubicar el punto exacto de refracción?

Resulta insólita la nulificación política y el posterior abandono de toda actividad militante, pues pareció convertirse al intelectual en convidado de piedra, salvo si defendía una retórica pro-estructural. Debido a su manera de *actuar*, quedó a expensas del poder establecido: ¿pudo haber seguido un método distinto, diferente al de pergeñar el "apoyo oficial", u otro que le diera autonomía sin abandonar dicho apoyo? Después de verse desarmados (políticamente hablando), dice Cosío Villegas, ahora sí, se dedicaron a escribir, siguiendo, tal vez sin saberlo, la recomendación de Alfonso Reyes. El episodio podría sintetizarse así:

---

[3] *Ibid.* p. 21
[4] *Ibid.*, p. 20

Puede...hacerse alguna política ***dentro*** *y a favor del gobierno, pero hacerla* ***frente*** *a él, o en* ***oposición*** *suya, equivaldría a emprender un esfuerzo estéril, tan remota es así la probabilidad de alcanzar el poder, no ya a despecho del gobierno, pero ni siquiera a su lado.*[5]

La ausencia de poder efectivo entre ilustrados, llevaría a la frustración que contempla –impotente– el derrumbe de la utopía revolucionaria. Para 1947, el propio Cosío Villegas consigna el advenimiento de una crisis profunda. Las preguntas le asaltan con una claridad avasalladora: ¿Cuáles habían sido las metas de la Revolución Mexicana? ¿Tenía sentido sostenerlas aún? De no ser así, ¿por qué? Quizá la respuesta a la primera cuestión será determinante. Batallar contra la tiranía porfirista y huertista, aplicar una reforma agraria, organizar al movimiento obrero, exaltar el tono nacionalista frente a la ambición extranjera, educar a una mayoría que daría savia renovada al movimiento, sería lo esencial, perdido sin remedio como realidad histórica y, sin embargo, sostenido en el discurso político, a ratos candoroso, a ratos fariseo. La causa del desastre, conforme a nuestro autor, resulta por demás exasperante: "sin exceptuar a ninguno, todos sus hombres han resultado inferiores a las exigencias de la Revolución"; "puede juzgárseles ya con seguridad: fueron magníficos destructores, pero nada de lo que

---

[5] *Ibid.*, p. 83

crearon para sustituir lo destruido ha resultado sin disputa mejor". Y por lo mismo, "la obra de la Revolución siempre ha quedado en la postura más vulnerable: expuesta a las furias de sus enemigos."[6]

El juicio es tajante, impacta en una categoría moral y política decisiva de los acontecimientos: el liderazgo, cuya acción destructora originalmente desató augurios optimistas. Y, en este acusar recibo, está involucrado el liderazgo del militar, del político, el líder sindical, el sacerdote, el empresario; el abogado, el literato, el filósofo, es decir, el hombre de letras. Por ejemplo, delata Cosío Villegas, el típico líder progobiernista ha envilecido "la organización obrera, y peor todavía, la ha condenado a desaparecer o pulverizarse en el instante mismo en que no cuente con el beneplácito oficial…"[7] Someterse a la palabra del gobierno fue sino del obrero, si quería mantenerse como interlocutor válido.

Ahora bien, tan observable como lo anterior, fue la eclosión de la alta y pequeña burguesía, surgidas de escombros morales "por la prevaricación, por el robo y el peculado"; la riqueza se acaparó, se aquilató como aventura de acumulación usando de artimañas. Nuevamente salta a primer plano el astuto, pues innumerables beneficiados provinieron de los altos funcionarios, encargados de velar por la equidad. ¿Pudo haber in-

---

[6] *Ibid.*, pp. 32-34
[7] *Ibid.*, p. 49

tervenido el intelectual poniendo reglas diferentes al juego? ¿Le atañe responsabilidad? En la medida en que se hubiera plegado, la tenía.

Pero nada fácil es contestar la pregunta cuando lograra transitar por senderos independientes a los oficiales, viendo, a pesar de los pesares, cómo se corrompen los sujetos entre la bruma de las ideas y las conductas. Más difícil todavía cuando, habiendo sido ejemplo del contestatario, del práctico que cristaliza sueños, se reconvierte, acabando en brazos de la reacción y las fuerzas consideradas retrógradas: así descubre Cosío Villegas a Vasconcelos. De mesías, de "apóstol de la educación", después de 1924 acabó por ahogarlo "y hacer(lo) desaparecer el torbellino político". Duele –se lamenta Cosío Villegas– porque "desprestigió el nombre, la profesión y las intenciones del intelectual", hasta el punto, ¿estará exagerando Cosío Villegas?, de que "la Revolución no volvió a confiar plenamente en ninguno otro".[8]

Si no se pudieran transformar –sostenía nuestro autor– moralmente los hombres, convirtiéndose en "puros y limpios", la nación se nos escapará de las manos. Peor aún –añadía premonitoriamente–, si la reeducación del carácter moral fracasara, la "regeneración vendrá de fuera" con una influencia que hará perder, en mucho, la identidad nacional.[9] Respecto de la necesidad apre-

---

[8] *Ibid.*, pgs. 54 y 55
[9] *Ibid.*, p. 63

miante de alcanzar la virtud, coincide con Martín Luis Guzmán; ambos la consideran cuestión de primer orden, dejándola sin respuesta. Lo segundo, es decir, la solución foránea, referiría a una aculturación, la cual, ante la falta de efectividad, digámoslo así, vernácula, podría recibirse con buenos ojos (entendiéndola como tabla de salvación en aguas imposibles de depurar utilizando medios propios).

Entre otros reclamos derivados de la descomposición política, estuvo abrazar el poder sin recato, a través del crimen y la sucesión dinástica. Sí, se consiguió acortar el tiempo de permanencia en el solio aun a costa de voluntades aferradas, lo cual no obstó para imponer al favorito, al sucesor. Si las condiciones eran maduras, el encumbramiento se sostenía a morir, y si no, quedaba reproducirlo a toda costa. En una palabra, el liderazgo democrático en México había fracasado o, peor todavía, ni siquiera habría comenzado a existir. Brillaría por su ausencia "el triunfo electoral de un partido o grupo ajeno, y todavía mejor, opuesto al gobierno."[10] En contraposición y resumiendo, "la codicia política y económica" gozaría de cabal salud. ¿Y la crítica al Estado antidemocrático? Escasearía o se habría nulificado mediante la cooptación; canales efectivos como la prensa estarían al servicio de la voz oficial, in-

---

[10] *Ibid.*, p. 37

dicio del papel que jugaría el profesionista subordinado.

Asunto nodal, entonces, será la incapacidad del intelectual para desenvolverse en política. Desde algún coto académico que se quiera, el aprender se distancia de la lucha por el poder. Una cosa es el aula y otra, muy diferente, la intriga palaciega. El adiestrado en la primera, obtiene un temperamento distinto al intrigante, al dedicado a "convencer con el engaño", o simplemente dedicado a convencer. Reconózcase o no, quien adquiere la categoría de intelectual parecerá, en el terreno de las oposiciones políticas, más un infante desvalido, que un militante consumado. De lo anterior, sale a relucir su ineptitud para la acción concreta, pues le "falta una fuerza moral visible, capaz de granjearle el respeto público"[11]; después de todo, el pábulo que alimenta el carácter, crece en el ambiente de la impugnación, la crítica, el riesgo de verse juzgado retrógrado o progresista. Hasta aquí, no ha prevalecido inteligencia qué ensalzar, el intelectual sigue saliendo en la foto de los homenajes y, en un escenario nada infrecuente, mimetizándose al estilo "tan bandolerillo como el [del] político común y corriente"[12], aun cuando, en el eje de esta crisis, pudiera considerársele un rebelde en potencia.

---

[11] *Ibid.*, p. 91
[12] *Ibid.*, p. 92

Metido de lleno en la lucha política, José Vasconcelos, ejemplo del intelectual filósofo, arropó la causa de la Convención de Aguascalientes: resultó nombrado ministro de Educación bajo la presidencia de Eulalio Gutiérrez y le pareció haber elegido un cauce noble de la Revolución: engrosar las filas de un gobierno nombrado por el núcleo duro de los contendientes. A poco de haberse formado, le quitan su apoyo hombres fuertes del momento como Obregón y Villa, obligándolo, al bloque gobiernista, a salir de la capital en espera de reconstituirse. En obra autobiográfica (*La tormenta*) Vasconcelos narra peripecias de su huida al otro lado de la frontera, dejando rastros de encono y desencanto. Perseguidos los adeptos a Eulalio, fueron cayendo en la impotencia y la derrota, doblegados por las balas de sus perseguidores.

Desde la casa del yanqui, exiliado, Vasconcelos recibe la nota de defección del gobierno al cual se adhiriera. Indignado escribe refiriéndose a la personalidad del presidente, quien entregó a Carranza "sus armas, sus tropas y el territorio ganado con sangre"; dice haberse equivocado al confiar en "un hombre honrado y valiente pero sin letras… Pues no bastan honradez y valentía cuando falta la cultura del espíritu que es necesaria para todos los arrebatos del heroísmo."[13]

---

[13] José Vasconcelos. *Memorias. Ulises Criollo. La tormenta*, México, FCE, 2007. Vol. I, p. 733

Antes, arrogante, había establecido una línea divisoria entre quienes irradian cultura y los bastos, alertando de un posible asedio contra los primeros, es decir, "la clase media profesional". Según él, esta última es la auténtica que "inventa, posee y administra los tesoros de la cultura…Desventurado el pueblo en que la clase nuestra no domina, no impone la orientación y el sistema."[14] En otras palabras, alude a cierto intelectual hipotético, destinado a cambiar barbarie por civilización, el caos salvaje y las inepcias por un futuro venturoso y disciplinado. Sin embargo, pronto declinará de lo dicho y adoptará un escepticismo desolador, pues en México –acusará– "el intelectual mexicano vive apocado", servil y con un complejo de inferioridad para asumir el mando: "el hombre de colegio, el universitario, se sienten descalificados para el mando".[15]

Vasconcelos asume una negativa tajante a ponerse bajo las órdenes de cualquier matón o corrupto; guardar distancia del primitivo es consigna; esperar el surgimiento de algún líder resistente a la crítica honesta, cuya sola aparición haría que lidiara junto a él, es la expectativa vasconceliana. Esperanza del filósofo intelectual sigue siendo brillar a la sombra del héroe político, nunca aceptar el papel protagónico del héroe. Cualquiera de ambas opciones, sin embargo, resulta problemáti-

---

[14] *Ibid.*, p. 628
[15] *Ibid.*, p. 846

ca: por un lado, las vicisitudes del mando dependen esencialmente del actor principal, del dueño del poder, y no de un consultado *ad hoc*; por otro lado, ascender al nivel de mando, de ninguna manera garantiza ejercerlo de modo opuesto al bárbaro, ¿qué haría un docto virtuoso en la cúspide? ¿sería garante de la innovación? No parece ser el caso, y esto lo ejemplificará Vasconcelos.

Él mismo denosta la personalidad de Obregón, considerándolo "oportunista sin principios, favorito del éxito, pero no de la gloria", un general que "murió cogido en las redes del callismo que había creado, pero detestaba".[16] Sin embargo, lo mismo que critica no es ineluctable. Tarde que temprano vio en el futuro presidente –quien lo haría Secretario de Educación Pública– *una esperanza, fundada en su indiscutible superioridad sobre los demás jefes militares; una posibilidad de que alguien hiciese en México lo que Urquiza en la Argentina: liquidar la barbarie del sable abriendo el porvenir al civilismo*.[17]

El liderazgo institucionalizado finalmente apadrinó a Vasconcelos, quien ansioso se proclamó abanderado de una educación popular, creando la Secretaría *ex profeso* y multiplicando los recursos que le permitirían incidir en la conciencia del pueblo. (Curiosa anécdota: hablando con Miguel Alessio Robles, éste le soltó a Vasconce-

---

[16] *Ibid.*, p. 943
[17] *Ibid.*, p. 941

los en vísperas de la unción de Obregón como presidente de México: "–Y usted, ¿qué va a pedir? –¡Cómo!, ¡pedir!..." –protestó el interlocutor. Y más en confianza terminó confesándole: "–Tratándose ya de empleos, le confieso que me han partido, pues el único ministerio que me habría interesado, el de Educación, lo han suprimido… Para que vea, eso pediría…"[18] Y se lo concedieron.)

Como lo aceptaba Cosío Villegas, veía a los mílites triunfantes con todo el derecho de treparse al poder; por ser emblemáticos de una revolución exitosa, por la capacidad de haber ganado a enemigos intonsos. Los intelectuales trabajarían "codo a codo" junto a ellos. Lo mismo sintió Vasconcelos, y procedió a colaborar de cerca, hasta que, como lo predijera Reyes, el régimen se cansara de él, más precisamente, de ellos, los cultos. Siendo ya ministro de Educación, se quejaba amargamente de no ser tomado en cuenta en asuntos medulares, resueltos bajo la mesa de unos cuantos privilegiados. Y pareciéndose cumplir la predestinación, llegó a describirla en su persona: a mí me dejaron –dice– "crear un Ministerio de Educación que fue –según él– la única gloria de toda la revolución; pero Calles destruyó con saña ese ministerio…"[19]

En el intelectual filósofo había –no se puede negar– una actitud favorable a valoraciones

---

[18] *Ibid.*, p. 947
[19] *Ibid.*, p. 944

de progreso social y moral; pero, ¿acaso pecó de ingenuidad, imaginando poder conseguir un pasaporte abierto, otorgado por el poder? Al finalizar la comedia, rindió tributo a la historia caudillista. Dulls narra cómo Vasconcelos redactó "su" Plan de Guaymas el 1º de diciembre de 1929. Desconocía, en el Plan, a los poderes federal, estatal y municipal, acusándolos de fraudulentos: oficialmente había sido derrotado en las elecciones presidenciales; pero ello, afirmó Vasconcelos, constituía una estafa. Se proclamaba "presidente electo" y listo para regresar al país "tan pronto como haya un grupo de hombres libres armados que estén en condiciones de hacerlo respetar".[20]

Al candidato le habían aconsejado –entre otros, Manuel Gómez Morín– regresar a la cordura olvidándose de pretensiones suicidas como la rebelión. Mas, poniendo oídos sordos, quiso seguir con una estrategia de guerra franca. Y fue más lejos: habiéndose exiliado en Arizona, creyó ver una esperanza firme en el general Carlos Bouquet, ubicado en Sonora; este general, asienta Dulls, era "un ferviente vasconcelista". El candidato perdedor arregló la entrega a Bouquet de cuatro ametralladoras; pero resultó inútil, pues, en plena huida hacia Estados Unidos, al general lo apresaron y fusilaron. Declaraciones insertas en el Plan de Guaymas pudieron haber tenido inciden-

---

[20] John W. F. Dulls. *Ayer en México. Una crónica de la Revolución (1919-1936)*, México, FCE, 2002, p. 437

cia en este acontecimiento trágico, ya que ¿iban a dejar con vida a un probable enemigo del gobierno, sospechoso de amotinarse debido al pregón que incitaba a la sublevación?

El intelectual filósofo cayó en la red de un comportamiento (el del poder establecido) que él censuraba. Se declaraba opositor acérrimo del maximato callista; pero terminó emulándolo, convocando a la violencia, exultando intransigencia, odiando a muerte a bandos considerados corruptos, arbitrarios y faltos de mínimo patriotismo. ¿Por eso lo habrá tildado Cosío Villegas de fracaso político? ¿Por eso lo habrá culpado de ser el ejemplo para que, después, el poder –escarmentado– jamás volviera a confiar en los intelectuales? "Si Vasconcelos hubiera muerto en 1923 –acota Cosío Villegas–, habría ganado la inmortalidad, pues su nombre se habría asociado indisolublemente a esa era de grandioso renacimiento espiritual de México…"[21] No fue así, y Villegas remata contundente e iluminador: la obra –reflejo de su personalidad– del ministro fundador de la Secretaría de Educación Pública "fracasó en su anhelo de conquistar a la juventud: hoy la juventud es reaccionaria y enemiga de la Revolución, justamente como Vasconcelos lo ha sido y lo es."[22] Entenderemos esto como la transfiguración del intelectual filósofo, primero, detrás del poder, tra-

---

[21] Daniel Cosío Villegas, ob. cit., p. 54

[22] *Ibid.*, p.55

tando de alcanzarlo a la usanza de como lo hicieron aquellos generales que tildaba de “zafios”; y segundo, porque la dotación de influencia, lograda en parcelas como la rectoría de la Universidad, reflejará un autoritarismo digno de los caudillos más curtidos. (Una maestra de escuela que alegaba méritos para conservar su cargo de directora, habiéndole solicitado el rector su renuncia, fue increpada de esta manera: “–Óigame bien: no quiero planes, ni ideas; las ideas las traigo yo, y los planes se le van a dar hechos en el Departamento. Lo que espero del personal es mucha lealtad para llevar adelante esos planes y que no se me erijan en geniecitos, porque si se me desvían una línea de lo que se les tiene marcado… eso no es genialidad, sino indisciplina. Le voy a dar la dirección, a prueba, y sólo porque no tengo otra de momento a quien nombrar; no me agradezca nada; si de aquí a seis meses usted no ha dado resultado o yo encuentro otra que la supere, pierde la escuela.”[23]) ¿Dónde estaba la nueva moral “revolucionaria” del intelectual filósofo? Cierta vanidad le obnubilaba la silueta de quienes eran blanco de sus críticas. Consideraba que un “Zapata analfabeto” o un “Calles aspirante a un maestro de aldea”, resultaba imposible descubrírseles atributos de reformadores sociales. Al ambiente social, en general, lo calificaba como propio de “tribu caníbal”, y su labor de patriota consistía –asume

---

[23] José Vasconcelos, ob. cit., p. 960

él– en transformarlo, aun cuando sólo sea para lograr una "mediocre civilización, por lo menos."[24] Y en cuanto a sus enemigos políticos, llega a pregonar: "se les traba la lengua, se les joroba el ánimo cuando intentan contradecirme… Pues he padecido por tener siempre la razón."[25]

Una cosa es segura: obró bajo la sombra del Caudillo (Obregón), y cuando creyó poder independizarse, lo hizo imitándolo. La lección es reiterativa de las palabras de Cosío: o se hace política en la periferia, allegándose la simpatía del poder, o se hace en total fusión con el poder. Luego, no hay nada nuevo bajo el Sol, ¿o sí?: tal vez mayor torpeza en momentos decisivos, pues no puede explicarse cómo Vasconcelos determinó enfrentar al maximato callista, marcando tiempos de una asonada imposible. Sostuvo, pese a todo, la idea platónica del rey filósofo, aduciendo la degradación de los pueblos en caso de ignorar tal jurisdicción; "el motivo principal –asevera– del atraso de la América española está en que nunca ha dominado en una de nuestras naciones la clase media culta."[26] "La tendencia de los partidos –indica en otra parte– debe ser constituir un gobierno de sabios auxiliados de funcionarios honestos".[27] Y finalmente, lanza el dardo en la dirección deseada:

---

[24] *Ibid.*, p. 845
[25] *Ibid.*, p. 931
[26] *Ibid.*, p. 782
[27] *Ibid.*, p. 932

Un gobierno capaz de cumplir…requiere, eso sí, el más complejo conocimiento de la realidad; requiere un sabio; es decir: un filósofo.[28]

Presunción que caería sin remedio en el descrédito y la esterilidad cuando ya el poder la desdeñara. A Vasconcelos lo prohijó el sistema. A Vasconcelos, *a posteriori*, el mismo sistema lo tildó de peligroso, no por contestatario, sino por haberse convertido en un caudillo más y, en esas condiciones, resultaba legítimo deshacerse de él peleando de tú a tú; enredado en la maraña del liderazgo caudillista –que había menospreciado–, el intelectual filósofo sucumbió, pues en ese terreno carecería de experiencia e imaginación (y otros, más hábiles, lo aplastarían).

El culto, el cultivado, entonces, intima o guarda su distancia del poder, pero siempre dependiendo de éste para actuar, lo cual limita su radio de acción y de pensamiento, incluso –me atrevo a concluir– tiende a mimetizarse utilizando los esquemas de sus protectores. Ello lo atrapa en una red infalible. Ejemplo de luna de miel con el poder oficial, lo tenemos en otro Secretario de Educación, Agustín Yáñez, escritor destacadísimo: escribió dos obras que narran la faceta destructiva de la Revolución, *Al filo del agua* y *Ojerosa y pintada*; pero a la larga le doblegaría la voluntad

---

[28] *Ibid.*, p. 933

un priísmo consolidado.[29] En resumidas cuentas –y de acuerdo con Vicente Leñero, periodista– el sistema priísta cooptaba o bien desconfiaba, vigilándolo, del intelectual.

En 1985 México se colapsó, económicamente hablando; sus posibilidades de pagar la deuda externa llegaron al límite de la bancarrota, y un año más tarde firmaría carta de intención con el Fondo Monetario Internacional. Los nuevos préstamos (que sacarían a flote las finanzas públicas) se negociaron contrayendo obligaciones radicales, principalmente "liberalizar el comercio exterior y realizar una apertura de la economía"[30], privatizando sectores sensibles. Se iniciaba la era de la productividad sustentada en la competencia internacional (inspiración de un lenguaje economicista). Había triunfado el ala técnica del PRI, aduciendo la bancarrota como parte de una etapa que había llegado a su fin: la del Estado de bienestar, la del milagro mexicano que tuvo su auge en la década de los sesenta. Quienes en adelante tomarán las riendas del país, serán los técnicos, responsables de ordenar la producción y reiniciar el crecimiento, la inversión, las relaciones internacionales, el consumo interno, sin olvidar la adaptación de la educación a las nuevas coordenadas.

---

[29] Yañez publicó un librito grandilocuente, apologético del sistema: *Conciencia de la Revolución*, México, ed. Justicia Social, 1964

[30] Luis Medina Peña. *Hacia el nuevo Estado. México, 1920-1993*, México, FCE, 1994, p. 245

¿Y los intelectuales? ¿Y el intelectual filósofo? ¿Quedaron atrás los tiempos en que podían ser útiles al sistema? Evidentemente. Si acaso obtuvieron una cuota de poder, ésta, con todo y el papel segundón que pudiera haber representado, terminó. Sin una base de tradición que destacar (para incidir en la vida social) y experimentando un arrinconamiento asfixiante, el intelectual filósofo parece un espécimen condenado a la extinción (y el hecho de que se mantenga vivo, hace sospechar que evoluciona según pautas fijadas por el *status quo*), o a la reclusión graciosa en las universidades, a menos de reconsiderar su papel social en las nuevas condiciones políticas y culturales del país.

Filosofía y sociedad en el México actual

Gabriel Vargas Lozano
Departamento de Filosofía de la UAM-I

Empecemos con una afirmación: en la actualidad, la filosofía en general y la mexicana en particular, entendiendo por esta última, la reflexión de los pensadores nacionales en cualquier dirección, tiene una escasa incidencia en las diversas esferas que conforman nuestra sociedad como la educación; la cultura; la política y en general, en la vida cotidiana de los ciudadanos.

Este hecho debería causar extrañeza debido a que en la actualidad, la humanidad en su conjunto, está enfrentando una serie de graves problemas económicos, sociales, políticos, ambientales, ideológicos y científicos que requieren la intervención de todas las disciplinas pero en especial, de la filosofía y aún más, nos encontramos en un período histórico de transición hacia una nueva etapa llamada, a falta de otro nombre, posmodernidad o transmodernidad cuyas características (negativas y positivas) ya empiezan a aparecer en la situación actual. Si la filosofía ha tenido la función de orientar la vida hacia un mundo mejor, debería estar presente en forma muy visible; debería estar formando parte del debate público y sin embargo, ante los ojos del ciudadano común, aparece como una disciplina extraña cuando no, inútil y por tanto, innecesaria.

EL ESTADO MEXICANO FRENTE A LA FILOSOFÍA.

Lo curioso es que la anterior no es sólo una opinión de un ciudadano que han mantenido en la des-ilustración, sino también de algunos funcionarios del Gobierno. Recuerdo que el subsecretario del trabajo del sexenio de Vicente Fox (2000-2006), en una declaración periodística, expresó que el sistema no requería filósofos sino técnicos y que los primeros eran como los luditas, es decir, aquel movimiento que se opuso al progreso destruyendo las máquinas. El subsecretario tuvo una enérgica respuesta pública de mi parte que fue secundada públicamente por una serie de colegas. Su respuesta fue el silencio.[1]

---

[1] Dejo constancia de mi carta al *Correo Ilustrado de La Jornada*, el 9 de febrero de 2004: **La filosofía, necesaria en todas las profesiones y para alcanzar libertades.**
Señora directora: Ayer fueron publicadas unas declaraciones del señor Francisco Xavier Salazar Sáenz, subsecretario de la Secretaría del Trabajo y Previsión Social -en torno a la filosofía y las humanidades- que son verdaderamente sorprendentes por su ignorancia y que no merecerían una respuesta si no representaran una peligrosa tendencia que se observa en la actualidad. El señor Salazar dice que las instituciones de educación superior y el gobierno federal, en lugar de apoyar a la filosofía y las humanidades, "deberían alentar y explorar otras alternativas" técnicas como la ingeniería y la biotecnología, entre otras. Esta posición denota, en primer lugar, incomprensión sobre la función que tiene en la sociedad la filosofía en particular y las humanidades en general y, en segundo, la idea de que nuestro país debe convertirse en una empresa maquiladora movida por un ejército de robots donde los que "piensan" serían una elite ubi-

Esta concepción negativa de la función de la filosofía por parte de funcionarios del gobier-

---

cada en las grandes metrópolis. Para ilustración del señor Salazar, la filosofía es la única disciplina que puede proporcionar, a cualquier persona, una conciencia racional de su situación en el mundo, capacidad para resolver los problemas y para analizar conceptos y argumentos, desarrollo de la capacidad de expresión y comunicación, así como cultura necesaria para desempeñar, de mejor manera, cualquier trabajo. La filosofía es necesaria en todas las profesiones (desde la ingeniería hasta la medicina) porque sus disciplinas (la ética, estética, lógica, filosofía de la ciencia y la tecnología, la filosofía política, etcétera) proporcionan elementos necesarios para poder reflexionar sobre una serie de problemas que son de extrema importancia, como el significado y consecuencias de la automatización, la globalización, los nuevos descubrimientos de la ciencia, la desigualdad o la injusticia, por sólo citar algunos.

Además me permito informarle que los filósofos han contribuido, de manera significativa, a conformar la sociedad: desde Aristóteles y Platón hasta Locke, Stuart Mill, Comte, Kant o Hegel. Por último le comunico que la UNESCO, en fechas recientes, ha propuesto una estrategia mundial para que la filosofía forme parte normal de la educación del ciudadano (*UNESCO Strategy on Philosophy*, junio, 2003) porque es una disciplina que "educa a los seres humanos para alcanzar libertades fundamentales en el orden intelectual, político, civil y económico, además de constituir el principal elemento de paz y estabilidad en el mundo". No se trata de negar la importancia de la tecnología, sino de entender que también se requieren filósofos y humanistas para que México salga del estado en que se encuentra.

Gabriel Vargas Lozano, Presidente de la Asociación Filosófica de México AC.

no[2] se ha traducido en una política educativa del Estado. En efecto, mientras el gobierno, durante cincuenta años (desde los años veinte hasta los setenta del siglo XX) fomentó el desarrollo de la filosofía otorgándole un lugar importante en la formación de los estudiantes de bachillerato y propiciando la fundación de Escuelas, Facultades e Institutos en diversas zonas del país (preferentemente del centro y del norte)[3], se desarrolló, por

---

[2] Incluiría aquí también a la Presidenta de CONACULTA del sexenio de Vicente Fox a quien no le interesaron las propuestas que le hizo el comité directivo de la Asociación Filosófica de México que le hicimos llegar en el año de 2002. Agregaría que la filosofía no figura como una de las ramas de la cultura que deberían ser apoyadas por ese organismo.

[3] Las fechas son un indicador del interés del Estado en crear instituciones de enseñanza e investigación en filosofía: La Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de México, se funda el 23 de septiembre de 1924, sustituyendo a la Escuela Nacional de Altos Estudios. En 1940, se funda el Centro de estudios filosóficos de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM (posteriormente convertido en Instituto de Investigaciones Filosóficas). En 1950 (21 de abril) se funda la Facultad de Filosofía, Ciencias y Letras, que se convierte en Fac. de Filosofía, Letras y Psicología en 1966 y desde 1974, Facultad de Filosofía y Letras, en la Universidad Autónoma de Nuevo León. En 1952 se funda la Facultad de filosofía de la Universidad de Guanajuato. El 1 de febrero de 1956 se funda el Departamento de filosofía, hoy Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Veracruzana. El 15 de enero de 1957, se funda la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Guadalajara.1963: se funda la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Chihuahua. 1965 (12 de mayo), se funda la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma

parte de una corriente de filósofos (en particular la latinoamericanista) una crítica a la imitación y a la dependencia[4]; a partir de 1985, se inició una tendencia que pretende reducir a la filosofía a su mínima expresión. En este sentido se operaron las modificaciones de los planes de estudio de los Colegios de bachilleres; las Preparatorias (a excepción de la UNAM) y el Colegio de Ciencias Sociales y Humanidades de la UNAM. Esta tendencia se expresó también en el intento, afortunadamente fracasado por la reacción en contra de estudiantes y profesores, de desaparición de las licenciaturas de filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y la sustitución por un *bachelor of arts* mediante una reforma propuesta por el Rector Francisco Barnés de Castro. Finalmente, podemos decir que, salvo algunas notables excepciones, las Escuelas y Facultades de los Estados tienen un apoyo presupuestal mínimo para

---

de Puebla. Ese mismo año se funda la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México.

[4] Ubiquemos aquí la línea que inició Antonio Caso contra lo que llamó la "imitación extralógica"; y Samuel Ramos, en contra de la copia de corrientes y a favor de que la filosofía pensara a México (aunque no siempre con mucha fortuna); José Gaos, quien hizo un estudio a fondo de las características de la filosofía en los países productores y los dependientes; Salazar Bondy, quien hizo una crítica devastadora y pormenorizada (y no siempre justa) de la dependencia de la filosofía latinoamericana; y Leopoldo Zea, quien criticó el eurocentrismo y el espíritu colonial.

la realización de actividades de formación de profesores o investigadores.[5]

La filosofía en los medios masivos de comunicación.

Finalmente, la filosofía no tiene ningún lugar en los medios masivos de comunicación impresos o electrónicos. Ello no quiere decir que, de vez en cuando, se publiquen reseñas de libros o comentarios en los suplementos culturales o que se mantenga, con un gran esfuerzo, algún programa radiofónico[6] pero la verdad es que los dos canales culturales (Canal 11 y Canal 22) no otorgan ningún espacio a la filosofía producida por los nacionales.

¿Cuáles son las causas de este fenómeno?

A mi juicio, las causas de fondo provienen, por un lado, de una tendencia general del sistema capitalista, que se ha intensificado en las últimas décadas y que afecta a todos los países; sin embargo, esta tendencia alcanza su límite crítico en sociedades como la mexicana cuyos gobiernos han profundizado la dependencia en todos

---

[5] Aquí el problema no ha sido sólo la falta de apoyos económicos sino también la ausencia de una estrategia conjunta para el desarrollo de la filosofía en todo el país.

[6] Recientemente, un grupo de profesores de filosofía nos opusimos a la decisión, por parte del gobierno del Estado de Jalisco, de suprimir el único programa semanal dedicado a la filosofía por la Radio cultural del Estado (más información en mi blog: www.gabrielvargaslozano.org)

los ámbitos como una “solución” a la crisis por la que atravesamos.

I. Lugar de la filosofía en la estructura social.

Con relación al primer aspecto, podemos decir que el sistema capitalista se basa, entre otras, en dos tendencias principales; por un lado, la mercantilización de todas las actividades humanas (las ideas, los cuerpos, la política, el arte, la religión, la ciencia y muchas otras) y por otro, la intensificación de los procesos de alienación o enajenación pública. En efecto, si la filosofía tiene una función altamente humanista, crítica y desalienadora, entonces sus disciplinas, de acuerdo a la “racionalidad del sistema”, no deberían formar parte de la actividad de los ciudadanos, a menos que pudieran favorecer esta tendencia.

La ideología y la enajenación

La mercantilización está vinculada profundamente con las ideologías y el proceso de enajenación que tienen el objetivo de tratar de encubrir en la conciencia de los individuos, las condiciones de cosificación e injusticia intentando que los individuos las consideren “naturales” e “inevitables”. Para cumplir esta función, el sistema de dominación ha encontrado, en los medios masivos de comunicación, un excelente instrumento para la manipulación de las conciencias. Para lograr

este propósito, ha utilizado disciplinas como la psicología, la sociología y la neurobiología, para impedir un pensamiento libre y crítico y orientarlo hacia la creación de mundos ficticios. Esta tendencia se inició desde los años 20 (y todavía no se había inventado la televisión) por Edward Louis Bernays, hijo de Anna Freud, hermana de Sigmund Freud, quien estudió los mecanismos psicológicos que deberían ser empleados en el mercado y la política.[7]

Por tanto, es fácil comprender la causa por la cuál los filósofos han sido desplazados del espacio público y reducidos a la Universidad y den-

---

[7] *"The conscious and intelligent manipulation of the organized habits and opinions of the masses is an important element in democratic society. Those who manipulate this unseen mechanism of society constitute an invisible government which is the true ruling power of our country. …We are governed, our minds are molded, our tastes formed, our ideas suggested, largely by men we have never heard of. This is a logical result of the way in which our democratic society is organized. Vast numbers of human beings must cooperate in this manner if they are to live together as a smoothly functioning society. ...In almost every act of our daily lives, whether in the sphere of politics or business, in our social conduct or our ethical thinking, we are dominated by the relatively small number of persons…who understand the mental processes and social patterns of the masses. It is they who pull the wires which control the public mind".* Edward Louis Bernays en *Propaganda*. USA, 1928

tro de la Universidad a los Departamentos, Facultades o Institutos de Filosofía.[8]

Pero además, el uso intensivo de los medios audio-visuales en la información y comunicación desplazaron la letra escrita por la imagen, y esta conversión fue aprovechada por el sistema para sustituir la argumentación racional por la percepción sensorial. Ello no quiere decir que las imágenes, bien utilizadas, no puedan servir también de un extraordinario instrumento pedagógico para la ciencia o la filosofía, sino que el sistema aprovechó dicha conversión para la creación de un mundo imaginario en donde solo tiene cabida lo que llamaba Karel Kosik, "el mundo de la pseudoconcreción"[9]. Por tanto, los filósofos, ya no son los que proponen una orientación al conjunto social (con excepción de los que el sistema selecciona y aprueba) sino el conductor de radio o televisión que orienta toda la información de acuerdo a los intereses de los propietarios de los medios masivos de comunicación. La razón de ello se encuadra en su propia lógica: desde el punto de vista del sistema, la filosofía ha sido, por lo general, crítica de los poderes establecidos; induce a la

---

[8] Este desplazamiento no sólo ha sido causado por el sistema sino por los mismo profesionales de la filosofía, que, en algunos casos, declaran equivocadamente que la filosofía no tiene que ver con la sociedad o cuando la convierten en una reflexión exclusivamente técnica.

[9] Karel Kosik, *Dialéctica de lo concreto*. Ed. Grijalbo, México, 1969.

reflexión y convoca a la argumentación lógica mientras el sistema de dominio busca impactar los sentidos para la enajenación y la manipulación del televidente o radio-escucha. Es por ello que está interesado en un espectador acrítico, un hombre unidimensional (Marcuse) al que luego le adjudica una "forma de ser"; un "rechazo natural" del ciudadano hacia todo lo que signifique pensar.

Se trata entonces de dos lógicas encontradas. Si la filosofía es, por excelencia, la disciplina que permite que los individuos se pregunten por el significado y sentido de la vida y el medio privilegiado para pensar la racionalidad y la justicia de una sociedad o del mundo; si la filosofía permite que los ciudadanos se vuelvan más conscientes de sí mismos, entonces la filosofía no se encuentra dentro de la lógica de la mercantilización y del dominio.

Pero si lo anterior es correcto ¿cómo es que siguen existiendo las escuelas de filosofía; los profesores e investigadores y las publicaciones?

La causa es que, por fortuna, existen dentro del sistema una serie de contradicciones que permiten la subsistencia de la filosofía. El sistema establece una determinada dinámica para propiciar su desarrollo, sin embargo, el mundo de la vida es más complejo, más rico y afortunadamente más rebelde frente a las normas impuestas.

Pero además, agreguemos que, a través de su larga historia, la filosofía ha logrado obtener un lugar como parte constituyente de los sistemas

o como crítica de ellos. Un claro ejemplo de esto fue la polémica entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas sobre la humanidad de los indígenas. Mientras Ginés, armado del aristotélico-tomismo legitimaba la dominación española en América, Bartolomé, como una voz solitaria, defendía a los indígenas, a pesar de que clamara en el desierto. Así que dentro de los sistemas más absolutistas se presentan contradicciones y coyunturas que permiten la subsistencia de la filosofía, aunque también es cierto que hay períodos en los que toda reflexión filosófica crítica es eliminada junto a sus autores. Esto ocurrió en el nazismo; en el estalinismo o en las dictaduras sangrientas de América del Sur durante las décadas de los setenta y ochenta del siglo pasado, que expulsaron de sus países a los filósofos críticos.[10]

Agreguemos que existe una diferencia específica entre el desarrollo de la filosofía en Europa y en América Latina. Mientras en el viejo continente ha existido una fuerte tradición filosófica, en nuestros países se ha presentado de manera fracturada y su desarrollo plural sólo se ha experimentado hasta el siglo XX.

---

[10] Recordemos aquí a Marcuse, Horkheimer y Adorno que fueron expulsados de Alemania por el avance del nazismo; a Lukács o Kosik, quienes sufrieron persecución durante el estalinismo; a los filósofos españoles que fueron obligados a huir del franquismo o todos los filósofos latinoamericanos que se refugiaron en México durante las dictaduras de Guatemala, Argentina; Chile, Uruguay, Brasil y otros.

Pero además, el arraigo de la filosofía en los países europeos proviene también de la participación de los filósofos en la construcción de sus sociedades. El ejemplo clásico es la extraordinaria aportación de los filósofos ilustrados que destruyeron las bases teóricas del absolutismo y prefiguraron las nuevas instituciones de la modernidad. En cambio, en nuestros países, nuestros filósofos, con notables excepciones, no se han encontrado a la altura de los acontecimientos históricos. Un ejemplo de ello fue la falta de una reflexión filosófica específica durante la crisis que condujo a la Revolución Mexicana de 1910. La justificación *a posteriori* que hicieron Antonio Caso y José Vasconcelos en torno a la tesis de que su lucha en contra del positivismo y a favor de un espiritualismo había sido antecedente de dicha Revolución, a mi juicio no se sostiene ya que se limitó a la crítica del positivismo (con el apoyo del Estado porfiriano) y no, como ocurrió en la Revolución Francesa, a la crítica del régimen porfiriano o a la caracterización de las instituciones del futuro.

Por tal motivo, una tradición tan fuerte como la europea no es fácil de eliminar, a pesar de la tendencia del sistema hacia la liquidación de toda forma de pensar crítica y de periodos históricos de totalitarismo.

LA INTRODUCCIÓN DEL NEOLIBERALISMO

Pero existe otro aspecto fundamental que ha afectado al desarrollo de toda la vida social en México y a la filosofía en particular. Trataré de explicarlo en forma breve: en la década de los ochenta, los gobiernos de Ronald Reagan (EUA) y Margaret Thatcher (Gran Bretaña) junto a agencias como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, establecieron la política neoliberal basada en las teorías de Milton Friedman y Friedrich von Hayek. Esta estrategia se basó en el desmantelamiento del Estado benefactor (*welfare state*); la disminución del papel del Estado y la privatización de las empresas públicas, entre otras medidas. En nuestro país, esta estrategia fue adoptada por el régimen de Miguel de la Madrid (1982-88); profundizada por Carlos Salinas de Gortari (1988-1994) y continuada por los demás gobiernos hasta la fecha. ¿Por qué se adoptó dicha estrategia? Una de las causas fue la desastrosa política petrolera de José López Portillo (1976-82) que desembocó en la crisis al final del sexenio, pero otra fue la decisión del grupo gobernante de convertir la economía nacional en un sector subordinado de la economía norteamericana. Este hecho implicó un cambio de la política en todos los órdenes. Así, mientras en los dos primeros tercios del Siglo XX se pretendió construir un país con un desarrollo propio en lo económico, lo político y lo cultural, a partir de aquel momento, se consideró que el país

tenía que adoptar una posición dependiente con respecto a las necesidades e intereses de los países altamente industrializados. Ya no se trataba de sustituir importaciones sino de ubicarse en forma subsidiaria en el sistema global. Por tanto, a los ciudadanos había que formarlos en el uso de las nuevas tecnologías; adiestrarlos para insertarse en los servicios y para la reproducción acrítica de las teorías. Esta concepción de fondo es, desde mi punto de vista, la causa de las opiniones de los funcionarios gubernamentales sobre la filosofía.

Agregaría que los filósofos podrían haber mostrado que aún, en la lógica del sistema, la filosofía podía cumplir un papel importante en la conformación de un individuo con una mentalidad más organizada e ilustrada a través de la educación filosófica. Tirios y troyanos, podrían haber encontrado, en la página de web de la Asociación Filosófica Americana (APA) del país más pragmático del mundo, los Estados Unidos, los elementos para demostrar que la filosofía puede ser útil para el desempeño de todas las actividades, pero nuestra comunidad filosófica permaneció en silencio.

Hasta aquí, el lugar que, en mi opinión, asigna a la filosofía el actual sistema en nuestro país.

Ahora veamos como ha reaccionado nuestra filosofía frente al devenir del sistema en estos años.

II. LA FILOSOFÍA MEXICANA FRENTE A LA SOCIEDAD.

A mi juicio, prácticamente todos los filósofos mexicanos han tenido una idea de lo que ha sido, es y podría ser el país. Lo que ocurre es que no siempre la han hecho expresa y tampoco han estado de acuerdo sobre la forma en que la filosofía puede tomar a su cargo la problemática nacional. Por ejemplo, en el debate de los sesenta entre Leopoldo Zea y quienes propiciaron la filosofía analítica (Luis Villoro, Fernando Salmerón y Alejandro Rossi, principalmente) se encontraban no sólo diversas formas de entender a la filosofía y sus relaciones con la sociedad, sino una forma de entender el destino de México. Zea criticó el modo inauténtico de hacer filosofía a partir de la reproducción acrítica de los sistemas y abogó porque la filosofía enfrentara directamente nuestros propios problemas desde una concepción historicista, sin embargo, no hizo una crítica sistemática al corporativismo y en general al sistema autoritario de dominación. Luis Villoro, en cambio, consideró, en los setenta, que el país lograría convertirse en una potencia media y que requería una filosofía fundada en la ciencia y la técnica que tuviera una función metateórica[11]. Años después pudimos comprobar que el país no avanzaría por esa senda y

---

[11] Sobre los aspectos filosóficos de este debate, véase mi libro: *Intervenciones filosóficas ¿qué hacer con la filosofía en América Latina?*, Ed. UAEM, México, 2007.

que, por el contrario, nos encontrábamos en una severa crisis económica y social. Ello no quiere decir que no fueran válidas, en sí mismas, varias de las posturas de nuestros dos importantes filósofos. Yo creo que hoy nadie podría rechazar la necesidad de que la filosofía enfrente los grandes problemas que nos aquejan y tampoco la necesidad de una filosofía del lenguaje o una filosofía de la ciencia y de la técnica, pero detrás de todo ello existía (y existe) el tema de la relación entre filosofía y sociedad.[12]

Pero la pregunta es: ¿cuál fue la reacción de los filósofos mexicanos ante la estrategia neoliberal?

En lo que se refiere a las tendencias de la investigación, la reacción ha sido diversa y compleja. Por un lado, los filósofos han tenido que someterse a una lógica productivista impuesta a las Universidades por los últimos regímenes, sin embargo, por otra, han gozado de libertad de investigación debido a dos causas: la tradición de la autonomía universitaria que ha sido preservada en las Universidades públicas y la escasa incidencia de sus reflexiones en la vida pública.

---

[12] Hoy, el Dr. Zea lamentablemente ha fallecido y el Dr. Villoro ha dirigido sus esfuerzos hacia una reflexión sobre el sistema de dominación y la apuesta hacia un México que reconozca la pluralidad, el multiculturalismo y la democracia en un sentido no liberal.

Aquí entramos al terreno de la filosofía misma en donde se combinan impulsos provenientes, por así decirlo, de su exterior e impulsos internos.

Un recuento esquemático nos arrojaría el siguiente resultado:

En primer lugar, continúa la tradición de importación de corrientes filosóficas "a la moda" en Europa o los Estados Unidos. Este hecho es inevitable y no tendría mayor significado si: a) la importación se practicara en forma creativa y b) se utilizara a las grandes corrientes del pensamiento para aportar un conocimiento para nuestras sociedades.

En segundo lugar, se han abordado temáticas importantes como las de la modernidad y la posmodenidad; feminismo, el multiculturalismo; teorías de la acción comunicativa y hermenéutica. Esta última ha sido la que más ha llamado la atención en los últimos tiempos, en sus diferentes versiones, a partir de la crisis del intento de lograr una filosofía cientificista y plenamente objetiva.

En tercer lugar, se ha registrado un giro pragmático hacia el análisis de temas específicos que también importarían a la sociedad en su conjunto como: el aborto[13], la equidad de género, la eutanasia, la pena de muerte, los problemas ecoló-

---

[13] Véase la interesante propuesta de un grupo de investigadores del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM que he reproducido en mi blog: www.gabrielvargaslozano.org

gicos; la relación entre ética y política y la bioética.

En cuarto lugar, a partir del pacto político entre el gobierno y las fuerzas de oposición, en 1977, ha resurgido, de manera significativa, la problemática de la filosofía política abordando la democracia, los derechos humanos, las ideologías, la formas de Estado, etc.

Pero en quinto lugar, considero que también es de interés el hecho de que la "filosofía mexicana" [14] se ha dedicado, de manera creciente, al rescate de nuestro pensamiento y de nuestras tradiciones culturales, renovando los estudios de historia de la filosofía en México y en Latinoamérica y ubicando nuestra reflexión filosófica en relación con el entorno cultural. Por mi lado, considero que debemos hacer filosofía, en sentido estricto del término, pero enclavada profundamente en nuestra realidad. Esta es una característica clásica de la filosofía: Aristóteles reflexionó sobre temas ontológicos y gnoseológicos pero también sobre Atenas desde el punto de vista ético y político y buscó soluciones concretas para su sociedad; Locke reflexionó sobre el tema del conocimiento

[14] Sobre este punto, mi propuesta (que comparten otros colegas) es que debemos hablar de filosofía mexicana por el simple hecho de ser producida por nacionales y sin tener que comprometerse, necesariamente con la "filosofía del o de lo mexicano". Además, habría que pensar si en Alemania se dice "filosofía en Alemania"; en Francia "filosofía en Francia" y en Inglaterra e Italia, "filosofía en esos países".

pero también innovó en la filosofía política proponiendo el iusnaturalismo, justamente cuando el Rey había dejado el poder (recuérdense sus "Dos ensayos sobre el gobierno civil"); Hegel pensó la relación entre el ser y la nada, en su Ciencia de la lógica pero en su Filosofía del derecho, no sólo se deslindó de la tradición democrática de Rousseau y del absolutismo proponiendo un Estado racional sino que avanzó en los conceptos de sociedad civil y eticidad. Insisto: la filosofía clásica se mueve entre lo universal y lo particular, entonces, la pregunta que surge es: ¿por qué, en nuestro país y en otras naciones latinoamericanas, se escinde en forma abismal lo universal de lo particular? La respuesta a esta pregunta podría ser abordada desde tres dimensiones: a) se busca desarrollar un tipo de filosofía concentrada en aspectos universales que, por lo general, implican la aclaración o profundización de un filósofo sin tomar en cuenta sus implicaciones sociales; b) se reflexiona sobre alguna temática pero sin extraer sus consecuencias para la humanidad; c) se elude el compromiso social y ético del filósofo. En torno a este último aspecto, uno de los casos más graves es, por ejemplo, el de Martín Heidegger. Por un lado, nadie puede poner en duda la importancia de sus reflexiones filosóficas pero ¿qué opinión nos merece el hecho de que no hubiera dicho absolutamente nada sobre el nazismo y en especial sobre el genocidio de millones de judíos y personas de otras nacionalidades en los hornos crematorios? Y de

igual manera, para poner un ejemplo más cercano ¿el filósofo mexicano puede quedarse callado ante las condiciones de pobreza, desigualdad, injusticia y corrupción en que nos encontramos? ¿No debería pensar, como los clásicos, en la relación existente entre la filosofía que practica y la sociedad en que vive?

Quiero aclarar que, a mi juicio, el filósofo tiene el derecho de reflexionar sobre lo que desee y desde la perspectiva que elija, con la condición de que sea creativo y no meramente repetitivo pero, a mi juicio también, no puede obviar que su reflexión está situada en una sociedad que ha pasado por trescientos años de colonia y que, en muchos sentidos, sigue viviendo en condiciones de dependencia. El filósofo mexicano o latinoamericano debería tomar explícitamente una posición al respecto.

En suma, mi conclusión es que, por un lado, el sistema, sobre todo en los últimos años, ha hecho esfuerzos por limitar a la filosofía. A pesar de ello, una parte de nuestra comunidad ha tratado de responder, a su manera, a las necesidades generales de la sociedad, sin embargo, sus esfuerzos han sido insuficientes.

III. ¿QUÉ PODEMOS HACER?

La pregunta entonces es ¿qué podemos hacer para que la reflexión filosófica cumpla una función en la sociedad mexicana?

En primer lugar, considero que no deberíamos entender a la filosofía como una disciplina que debe ser cultivada exclusivamente en las Escuelas, Facultades o Institutos de filosofía sino como una disciplina que debe ser cultivada en todos los ámbitos de la sociedad. Ello implica, por supuesto, diversos problemas específicos que deben ser afrontados. Uno de ellos es el de la forma en que la filosofía puede relacionarse con la sociedad[15] y otro es el de la función de la filosofía en diversos ámbitos. En efecto, en el libro *Philosophy: school of freedom*, que es un importante diagnóstico mundial del estado de la filosofía, esta disciplina deberá ser enseñada a los niños; a los adolescentes; a los adultos y a los mayores y desde luego, en la Secundaria; la Preparatoria; la Universidad y a los ciudadanos en la Plaza pública.

En este sentido, podemos afirmar que en nuestro país no ha habido un plan de desarrollo de la filosofía en todos los niveles como lo recomienda la UNESCO. Para poder llevar a cabo esta labor

---

[15] Una, que extraigo del libro *Philosophy. School of Fredom* de la UNESCO: "por su verdadera naturaleza, la función esencial de la filosofía es extrapolar las estructuras teóricas que subyacen a los objetos culturales y extraer su vitalidad midiéndose a sí misma, contra los problemas concretos de las vidas de los pueblos y de las sociedades"; otra procedente de *Filosofía de la praxis* de Adolfo Sánchez Vázquez: "la filosofía debe hacerse como una reflexión desde la praxis (no desde una teoría que contempla al mundo) que debe tener como centro la interpretación y la transformación del mundo."

se requiere exigir a las autoridades educativas del Estado (SEP, CONACYT, CONACULTA, Editoriales como el FCE, Comisiones de cultura de las Cámaras de diputados y senadores; Universidades y otras instituciones culturales) que den el espacio que se merece a la filosofía.

En segundo lugar, se requiere una nueva actitud del filósofo. En esta dirección, en una importante reunión celebrada en Dakar en enero de 2006 por parte de la UNESCO y la FISP denominada "Philosophy teaching in the context of globalization" se pedía a los filósofos: "dejar su "espléndida soledad" que a veces se separa de las realidades del mundo, para confrontar los problemas reales experimentados por hombre y mujeres y contribuir a encontrar respuestas para ellos"[16]

En tercer lugar, se requiere poner en marcha una reforma de la enseñanza de la filosofía en las escuelas de filosofía en el país. Para ello, me permito hacer cuatro sugerencias[17].

---

[16] *Philosophy. A School of Freedom. Teaching philosophy and learning to philosophize: status and prospects.* UNESCO, Paris, 207, p. 114

[17] Para tratar de intercambiar experiencias, el Lic. Ricardo Villarreal y el que esto escribe, propiciamos la primera reunión de escuelas de filosofía del país en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Nuevo León, los días 28 y 29 de noviembre de 1991. Esta iniciativa continuó en 1992 en la Facultad de Humanidades de la UAEM; en 1993, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Guadalajara; en 1994, en el Departamento de filosofía de la Universidad Autónoma de Aguascalientes; en 1995, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemé-

CUATRO SUGERENCIAS

1) La falta de cursos de didáctica de la filosofía. Si el estudiante egresará como profesor, en su carrera no recibe ninguna formación en este sentido. Aún más, se ha descuidado, salvo en la materia de lógica, el estudio de la didáctica de nuestra disciplina y que hoy debería incluir el uso de las nuevas tecnologías.

2) Los cursos de filosofía en México vinieron a menos porque no se renovó su contenido y metodología. Hoy observamos en nuestro país un creciente interés por parte de diversos investigadores para realizar la necesaria historia de la filosofía en México pero no se ha traducido en su fortalecimiento en los planes de estudio ni en la enseñanza. Aún hoy existen muchos profesores que no incorporan en sus materias el estudio de nuestros filósofos y que no han tomado conciencia de la necesidad de la disciplina para desarrollar una reflexión que tenga conciencia de que la filosofía tiene que responder a nuestros propios

---

rita Universidad Autónoma de Puebla; en 1996, en la Facultad de Filosofía de la Universidad Veracruzana y en 1997 en la Facultad de Filosofía y Letras de la UANL. Se conservan algunas memorias de las reuniones pero éstas sólo tuvieron un carácter deliberativo. En el prólogo a las memorias del Quinto encuentro, propuse que se hiciera un diagnóstico nacional de las fortalezas y debilidades de la enseñanza, la investigación y la difusión en filosofía que permitiera adoptar las medidas pertinentes. Hasta ahora no existe tal diagnóstico.

problemas independientemente de su posible universalización. La historia de la filosofía en México implica la recuperación de nuestras tradiciones; el hacer valer las aportaciones de nuestros pensadores y en vincular el estudio de la filosofía en general con los problemas de nuestro país; nuestro continente e inclusive con la filosofía en lengua española.

3) En los planes de estudio de las carreras de filosofía, no se forman los especialistas necesarios para establecer las relaciones pertinentes entre la filosofía y las diversas carreras que se enseñan en la Universidad. Por ende, tampoco existen en esas carreras, los espacios necesarios para establecer un vínculo productivo[18]. Creo que los especialistas saben que la filosofía ha tenido históricamente y tiene actualmente una relación con la economía; la ciencia política; la historia; la medicina; la física; la biología; la ingeniería; la arquitectura, etc. Lamentablemente, los pocos espacios existentes se desaprovechan y he conocido que en la carrera de economía, algún colega que, en lugar de enseñar la relación entre Adam Smith, Karl Marx hasta Hayek pasando por Joan Robinson, y la fio-

[18] La flexibilidad de los planes de estudio de las carreras, adoptado en la UAM-I, en fechas recientes, permite que los estudiantes cursen materias en otras disciplinas pero, por nuestro lado y creo que también por el suyo, se requiere formar a un especialista que sea capaz, por ejemplo, de establecer las relaciones correctas entre filosofía y biología; filosofía y física; filosofía e ingeniería; filosofía y medicina; filosofía y ciencias políticas, etc.

sofía: entre filosofía y economía, les enseñaba *El ser y el tiempo* de Martín Heidegger.

Este desencuentro entre filosofía y ciencia implicó también el desencuentro entre ciencia y filosofía.

Recordemos que en la ciencia misma se produjo un rechazo de la filosofía por su carácter especulativo. Dos ejemplos los podemos encontrar en la Historia y en la Ciencia Política: en la historia se impuso la tendencia empirista en contra de la especulativa de la filosofía clásica pero no se avanzó en la reflexión sobre los problemas del conocimiento histórico por parte de los historiadores y muy poco por parte de los filósofos. En el caso de la ciencia política se adoptó el conductismo pero ya en la década de los sesenta, Isaiah Berlin mostró la insuficiencia de un análisis conductista porque no respondía al problema del ciudadano: ¿por qué debo obedecer? y los valores subyacentes. Se requería entonces rejuvenecer una disciplina que había sido dada por muerta: "la filosofía política".

4) Finalmente, la falta de espacios para el diálogo entre los que sostienen diversas corrientes filosóficas sobre temas comunes. Para ello se requiere que exista la voluntad de un debate que siga las normas que propone Jürgen Habermas para un "diálogo libre de dominio" y que sí podrían aplicarse en la educación.

En suma, la ausencia de recursos pedagógicos idóneos; la falta de relación entre la filosofía y

nuestra propia tradición; la carencia de especialistas que permitan la intermediación con otras disciplinas y la falta de espacios dialógicos explica, en parte, la falta de comprensión sobre la función de la filosofía por parte de otros profesionales y su ausencia en el conjunto de la sociedad.

Conclusión

La filosofía mexicana, en su enseñanza, investigación y difusión ha sufrido el impacto del sistema de dominación que busca reducir su importancia en la educación del ciudadano. La comunidad filosófica, por su parte, ha tratado de responder, de diversos modos, a la situación por la que ha atravesado la sociedad mexicana, latinoamericana y universal. Pero, como hemos dicho, hace falta una mayor incidencia de la filosofía en todas las esferas de la sociedad mexicana.

Se requiere desarrollar todo un programa de ilustración pública (como de alguna manera ha estado haciendo la comunidad científica) que implique varias acciones: establecer una sintonía entre las necesidades sociales y la reflexión filosófica; hacer comprensible la reflexión filosófica a pesar de que se sabe que existen ciertos aspectos que requieren especialización pero, si el filósofo es conciente de su responsabilidad social, está obligado moralmente a “colocar una escalera” para que la gente pueda acceder a la comprensión de la disciplina independientemente de que

en ella existen temas que también están a flor de tierra. Además, la comprensión general de la función que ha tenido la filosofía en todos los tiempos, redundará en la fortaleza de la propia actividad filosófica al tener un respaldo público. Esta labor debe ser producto de quienes se dedican a esta actividad ya que los medios masivos de comunicación, sólo darán espacio a la filosofía si: implica algún beneficio económico, político o ideológico para el sistema o si el público lo demanda.[19]

Y finalmente, se requiere utilizar los nuevos recursos que ofrece la internet y que a pesar de que se encuentra ya saturada de propaganda comercial, no ha podido impedir, hasta ahora, la comunicación de millones de personas en todo el mundo, en formas extraordinariamente variadas. Aquí hay un camino para la difusión de la filosofía a un público más amplio.[20]

Hoy nos encontramos con una sociedad sumida en una profunda crisis. La filosofía, las ciencias naturales y sociales y las humanidades en su conjunto deberían estar buscando alternativas para su solución, profundizando el conocimiento de

---

[19] La UNESCO, a través del libro mencionado propone la creación de cafés filosóficos; talleres; consejeros filosóficos; realización de olimpíadas; debates a partir de películas o de obras teatrales; blogs y páginas de internet; celebración de Día internacional de la filosofía y la impartición de la filosofía en múltiples ámbitos como la salud; la política y en los centros culturales.

[20] En la UAM-I hemos creado la página de web: www. cefi libe.org y algunos maestros ya cuentan con páginas o blogs.

nuestro país; fortaleciendo la incipiente democracia y pensando una orientación más justa para nuestra sociedad.

LA FUNCIÓN DE LA FILOSOFÍA EN MÉXICO

Mauricio Beuchot
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM

INTRODUCCIÓN

Recientemente se ha sentido la preocupación por el papel de la filosofía, o del filósofo, en el seno de la sociedad; concretamente, de nuestra sociedad mexicana. La filosofía nace con una vocación crítica, como lo hizo en la Grecia antigua frente a la religión y a la ética establecida. Después, en la Edad Media, en las universidades el filósofo era el consejero de los gobernantes, cosa que duró hasta el siglo XVII. Después el filósofo se concentró en las cátedras y en los escritos, y así parece que ha ocurrido en la actualidad. Después de que el filósofo influyó mucho en la vida social, parece que ahora lo hace muy poco.

También en la vida nacional se ha visto esto. Después de que, a principios del siglo XX, el filósofo influyó mucho en la vida social de nuestro país, poco a poco dejó de hacerlo, hasta que ahora da la impresión de que influye poco o casi nada, lo cual nos da preocupación, y nos hace replantearnos el papel social del filósofo en nuestro país. Comenzaremos con un poco de esa historia de la filosofía en el siglo XX y lo que va del XXI. Tendrá sentido contar esta historia, porque,

aun cuando es la misma, será contada de manera distinta a las demás. Así podremos replantearnos la cuestión de cómo debe ser o podría ser esa repercusión del filósofo en nuestra vida nacional.

REPASO HISTÓRICO DE LA SITUACIÓN

En efecto, en los comienzos del siglo XX, los filósofos tuvieron una participación intensa en la vida social de nuestro país. Con los positivistas, la filosofía tuvo mucha incidencia en la vida política de México.[1] Muchos de ellos eran intelectuales orgánicos, consejeros áulicos de Porfirio Díaz, u ocupaban puestos importantes. Justo Sierra fue ministro de cultura. Ezequiel A. Chávez también lo fue. Y tuvieron mucho que decir acerca de las políticas que se debían implementar para el progreso del país.

Poco después, la filosofía siguió influyendo en la vida política, a través de los miembros del Ateneo de la Juventud. Inclusive se ha dicho que Caso y Vasconcelos apoyaron la revolución con sus escritos, no solamente con su acción. Con ello encauzaron hacia el levantamiento, además de que Vasconcelos participó activamente en él.[2] Después, Caso fue embajador especial en Suda-

---

[1] A. Villegas, *El pensamiento mexicano en el siglo XX*, México: FCE, 1993, pp. 11-20.

[2] *Ibid*., pp. 36-59; G. Hurtado, *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*, México: UNAM, 2007, pp. 55-89.

mérica y rector de la universidad. Lo mismo Vasconcelos y, además, secretario de Educación. Este último plasmó en la SEP y en la UNAM sus ideas políticas, tales como la estética de Plotino y su idea de una raza cósmica (el lema de la universidad la refleja: "Por mi raza hablará el espíritu"). Y Caso influyó con su sociología y su economía como caridad.

Entonces, la mayoría de esos filósofos eran activistas. Eran abogados que tenían mucho de autodidactas en filosofía. En ese entonces el abogado era el humanista, el que hacía de filósofo, literato, historiador, antropólogo, sociólogo (es decir, cultivaba alguna de las humanidades). Poco a poco fue habiendo profesionales de estas disciplinas, por ejemplo, de la filosofía, que por lo menos habían realizado la carrera de filosofía y algunos hasta habían ido a hacer estudios filosóficos al extranjero, por ejemplo a Alemania.

Así ocurrió con Samuel Ramos, que había colaborado con Vasconcelos en la SEP, y había sido director de la FFyL.[3] En ella había estudiado la carrera de filosofía y había obtenido el doctorado en filosofía, y había ido a Alemania, donde se impregnó de la filosofía de la cultura. Hay que decir que Ramos influyó en algo muy importante que no era la política, a saber, en la filosofía de la cultura, y pugnó mucho para que se estudiara la

---

[3] J. Hernández Luna, *Samuel Ramos (su filosofar sobre lo mexicano)*, México: FFyL, UNAM, 1956, pp. 47 ss.

identidad del mexicano. Con todo, Ramos caló hondo en la conciencia nacional, y fue uno de los más fuertes antecesores de la discusión sobre la identidad del mexicano, sobre lo específico de la cultura nacional, etc. Es decir, contribuyó a la vida de la nación desde la filosofía de la cultura, que es otra forma muy sólida de participación, y muy necesaria, porque toca nuestras raíces antropológico-filosóficas.

Francisco Larroyo también había hecho la carrera de filosofía y el doctorado, y había ido a Alemania; fue director de la Facultad de Filosofía y Letras, y, además, hizo mucha labor pedagógica.[4] Tanto Ramos como Larroyo habían escrito libros muy útiles, los de Ramos tal vez más de propósito teórico, y los de Larroyo más de historia de la filosofía y más manuales. Su participación en la vida social del país se veía más restringida, ahora al aula, a los libros y a los periódicos. Larroyo elaboró muchos textos, sobre todo para Preparatoria, con libros introductorios muy útiles, o ediciones de filósofos clásicos para un nivel de iniciación (en la colección *Sepan Cuantos*... de la Editorial Porrúa). Algo dedicó a la historia de la filosofía en México, por lo cual puede colocársele en la misma línea de Ramos. También estudiando y dando a conocer la historia de la filosofía mexicana se hace un servicio notable a la nación, y se llama a la conciencia nacional. Larroyo, con su

---

[4] G. Hurtado, *op. cit.*, pp. 145-154.

neokantismo axiológico, promovió el estudio de la teoría de los valores y la ética, y desde allí evaluó las teorías de la cultura y de la identidad mexicana. No fue propiamente pensador político, sino educador. Influyó mucho en los Bachilleratos y en las Normales.

José Romano Muñoz influyó con su texto de ética, *El secreto del bien y el mal*, y lo mismo Eduardo García Máynez con su *Ética*. Éste también tuvo presencia en la filosofía del derecho, al igual que el guatemalteco-español Luis Recaséns Siches.[5] Elaboraron, pues, manuales de mucha difusión, para nivel de bachillerato, y con ello sembraron ideas en la vida del país.

De los transterrados, José Gaos y Eduardo Nicol promovieron la asimilación de la filosofía clásica. Wenceslao Roces y Adolfo Sánchez Vázquez, la del marxismo. Joaquín Xirau interesó en el humanismo; Ramón Xirau, su hijo, en la conexión entre filosofía y literatura. J. M. Gallegos Rocafull tuvo cierta influencia con sus reflexiones sobre la política y la economía del momento. Bajo la férula de Gaos, se formó el grupo Hiperión, que incidiría bastante en la vida nacional, contando entre ellos a Zea, Uranga, Villoro, Guerra y Sánchez Macgrégor.[6]

---

[5] L. Recaséns Siches, *La filosofía del derecho en el siglo XX*, México: SEP - El Nacional, 1941.
[6] G. Hurtado, *op. cit.*, pp. 91-114.

Leopoldo Zea influyó de diversas maneras. Tanto por sus múltiples publicaciones desde el IEPES del PRI y el CCyDEL de la UNAM. Tuvo, sobre todo, la revista *Cuadernos americanos* (y alguna otra), de mucha circulación, lo cual le dio bastante impacto. Primero influyó en el estudio de una filosofía mexicana, en su historiografía y su construcción teórica, sobre la identidad nacional o la naturaleza de lo mexicano, y después sobre la dependencia y la liberación, así como sobre las nuevas rutas de la filosofía mexicana. Más que en la plasmación en la política, nutrió el nacionalismo, la filosofía de la liberación y la convicción o el aprecio de la posibilidad de hacer auténtica filosofía mexicana. Lo cual, aunque no sea tan directo como la influencia política, no es para nada desdeñable.

Los marxistas, desde 1968 a 1988, movieron a los jóvenes.[7] No repercutieron en el gobierno, pues era el PRI, el cual más bien los persiguió, y era, como ellos decían, un capitalismo dependiente (ahijado del imperio yanqui). Así, aunque no tuvieron repercusión directa, movieron a la oposición, a la conciencia y a la praxis de la liberación. La gran mayoría de los jóvenes era de izquierda, y se ilustraba con trabajos de Jaime Labastida, Carlos Pereyra, Cesáreo Morales, etc. En revistas

---

[7] G. Vargas Lozano, *Intervenciones filosóficas: ¿qué hacer con la filosofía en América Latina?*, Toluca: UAEM, 2007, pp. 141-156.

como *Siempre!*, *Plural*, *Nexos*, *Proceso*, etc. O, con Gabriel Vargas y otros, en *Dialéctica* (UAP). Muchos jóvenes, movidos por esas enseñanzas, organizaron mítines, manifestaciones, e incluso algunos empuñaron las armas. O fueron activistas de otras maneras, y todos querían la revolución. Por lo menos, la realización de la utopía marxista o socialista. Tal fue su influjo y su presencia, hasta que cayó el socialismo real, y decayó mucho el estudio y cultivo del marxismo.

En el ámbito de la filosofía analítica, hubo una repercusión primero muy limitada. Se restringía al ámbito de los científicos, dado que era una filosofía muy científica, centrada en la filosofía de la ciencia. No en balde, en un artículo sobre la filosofía y los seres humanos, W.V.O. Quine dice que la filosofía ha tenido impacto en la ciencia, a través de la lógica, la filosofía del lenguaje y la filosofía de la ciencia.[8] Es verdad, pero es una repercusión muy limitada, que se reduce a los científicos que hacen caso de la filosofía, los cuales no son muchos. Pero después, la filosofía analítica se metió mucho en ética, en filosofía política y en filosofía del derecho, con autores como Rawls y Dworkin. Ahora hay un fuerte cultivo de estos temas, sobre todo del primero. De alguna manera

---

[8] W. V. O. Quine, "¿Ha perdido la filosofía contacto con la gente?", en el mismo, *Teorías y cosas*, México: UNAM, 1986, pp. 227-230.

puede decirse que Bobbio fue analítico, y también tuvo su influjo.

En la actual posmodernidad (los 90 y lo que va del s. XXI), la filosofía se ha hecho poco política. Los mismos que antes seguían a Marx, ahora siguen a Nietzsche, y hacen crítica de la cultura. Ésta abarca la crítica de las instituciones, y por ahí en cierta medida se toca la política, aunque también la economía, como en la ética de la empresa, que ha cundido. Algunos filósofos posmodernos, en la línea de Foucault, han hecho crítica de la cultura. En México, Óscar Martiarena, Raimundo Mier y otros la han hecho.

Algo parecido han hecho otros, a partir de los sociólogos y filósofos de la tardomodernidad, en seguimiento de Lyotard, Baudrillard y Lipovetski. Otros, en la línea de Derrida y Deleuze, se han centrado más en la literatura y la estética. Aunque Derrida algo ha hecho de esa crítica de la política, en *Espectros de Marx* y en otros trabajos sobre la ley y la ética de la hospitalidad.

Hay autores que, como Salmerón, Luis Villoro, León olivé, Ambrosio Velasco, Alejandro Salcedo y otros, han contribuido a la cuestión de la multiculturalidad. En el caso de Villoro, ha fungido como asesor del EZLN en el conflicto de Chiapas. En ese sentido, su pensamiento ha sido aplicado directamente a la praxis. Además, fue representante de México ante la UNESCO, en París.

Otros filósofos, como Enrique Dussel, han influido con su filosofía política desde libros muy

sesudos, que han encontrado mucho eco en el público, lo cual se muestra en sus múltiples ediciones.[9] Mario Magallón ha estudiado la pedagogía en México y ha ilustrado a los pedagogos desde la filosofía de la educación, con examen del contexto político. Horacio Cerutti ha abordado el tema de la utopía, que no deja de ser un aliciente en lo político hoy.

María Rosa Palazón, Mariflor Aguilar, Raúl Alcalá y otros han pugnado por llevar la hermenéutica al ámbito de la política. En efecto, se ha acusado a la hermenéutica de ser apolítica, o conservadora; Habermas acusa de ello a Gadamer y a Ricoeur; pero la hermenéutica no tiene por qué ser apolítica. Sobre todo, Ricoeur ha vinculado la hermenéutica con la política: ha hablado de la justicia, de la vida buena e, incluso, de la utopía. En la línea de Apel y Habermas, Adela Cortina y Jesús Conill hablan de una hermenéutica crítica. Esto nos hace ver que es posible usar la hermenéutica para hacer crítica de las instituciones. Y no solamente desde el punto de vista político, sino, en la línea de Nietzsche, llegar a una crítica de la cultura. Se influye en la cultura de nuestro país, no sólo con la crítica de las instituciones políticas, sino con una crítica más radical y abarcadora, que incluso se ha practicado en la posmodernidad, y, yo diría, que es la que más se

---

[9] E. Dussel, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid: Trotta, 2007.

muestra en la posmodernidad, precisamente para criticar el rumbo que ha tomado la posmodernidad misma, sobre todo en nuestro país.

Criticar el relativismo extremo, casi escepticismo, en la epistemología, no tanto de la ciencia y la técnica, pues ahí poco caso se hace de las reflexiones nihilistas de los filósofos posmodernos, pero sí se toma en cuenta la ética. En el caso de la ciencia y la técnica, se necesita una reflexión ética, darles una filosofía moral. Efectivamente, el relativismo ético se vuelve relativismo político, al darse una política inmoral (pues no se puede ser amoral, siempre se es moral o inmoral, en esto no hay nada moralmente neutro).

Yo me he fijado en que lo que decimos en la cátedra, en posgrado, pasa a los alumnos, que, a su vez, son profesores de licenciatura o de prepa, y, a través de ellos, llega a las masas. Algunos filósofos han escrito teatro, como Sartre y Marcel, o novela, como Sartre y Camus, Eco, etc. Otros han tenido una actividad periodística muy intensa, en las secciones culturales. Otros tienen programas de radio o televisión, en los que entrevistan a otros filósofos, o imparten desde allí conferencias o cursos. Todo eso es aprovechable. Pero muchas de esas cosas llegan a pocos, por lo difícil de su formato, como las clases que por la Radio UNAM dictara Ricardo Guerra sobre Heidegger. Tienen, con todo, un impacto más extenso que en la clase.

El camino hermenéutico hacia el futuro

Yo creo que la hermenéutica tiene un futuro promisorio en la vida filosófica, cultural y social de México. La hermenéutica busca, sobre todo, el sentido. Y sentido es lo que está faltando en nuestra sociedad. La globalización llena e inunda todo. Ve uno, en Estados Unidos y en Europa, sociedades muy ricas, pero sin sentido. Y esto empieza a verse en nuestro país. Y, a veces, aunque tal vez nunca lleguemos a la prosperidad y bonanza que hay en esos países, uno se pregunta, con preocupación, qué va a pasar.

Otra cosa que hay que criticar, desde la hermenéutica, es la historia que se ha escrito, o las historias que se han escrito, de nuestro país. Es decir, las versiones que se han dado de nuestra historia patria. Hay que revisar nuestra memoria. En particular, la historia de nuestra filosofía, la historia de la filosofía en México y de la filosofía mexicana. Y una crítica de nuestra filosofía (metafilosofía o diafilosofía). Ya esa distinción entre filosofía en México y filosofía mexicana es una pieza de esa reflexión.

La hermenéutica tiene como propio la interpretación de textos. Pero, además, ha sido aplicada para interpretar la realidad, como un texto: fenómenos sociales, políticos, históricos, culturales, etc. Por eso ha servido en la historia, o historiografía, para escribir la historia, pues enseña a

interpretar los documentos y, a través de ellos, los hechos pasados o incluso a registrar los hechos que ocurren. De esta manera la hermenéutica es un instrumento indispensable en la historiografía. Ayuda a escribir la historia.

Pero es muy diferente usar, para escribir la historia, una hermenéutica unívoca, la cual hará creer que estamos narrando los hechos sin interpretación, lo que de veras ocurrió, de manera objetiva absoluta, olvidando que narramos la historia según la perspectiva que adoptamos. Con todo, no conviene caer en una hermenéutica equívoca, según la cual no hay significado propio de los hechos, sino el que nosotros le queramos dar, lo que sea nuestra voluntad. Una hermenéutica analógica nos ayuda a encontrar esos significados de los hechos, pero para nosotros, mediante nuestras interpretaciones.[10] Ni puros hechos ni puras interpretaciones, sino hechos interpretados, es decir, ambas cosas: hechos e interpretaciones, que tienen que concordar lo más posible, sin resolver nunca su conflicto, pero logrando convivir. Además, después de que el historiador escribe la historia de nuestro país (la cual ya está cribada por su interpretación), el filósofo (a veces el historiador mismo) hace filosofía de la historia, trata de recoger los significados más profundos, para en-

---

[10] M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México: UNAM-Ítaca, 2005 (3a. ed.).

trever lo que nos ha dejado el pasado, para nuestro presente, y lo que podemos construir, a partir de él, hacia el futuro.

La hermenéutica analógica puede ayudar a reflexionar sobre el problema del multiculturalismo, que es un problema acuciante en nuestro país. Ayuda a ver las igualdades de justicia y las diferencias de ideal de vida. Para poder cuadrarlas, o equilibrarlas. Más aún, hay una hermenéutica analógico-crítica, propuesta por Francisco Arenas-Dolz, y muy desarrollada por él mismo. Está en la línea de la hermenéutica crítica de Adela Cortina y Jesús Conill. Efectivamente, uno de los servicios más grandes y perentorios que puede hacer la filosofía a través de la hermenéutica es en el terreno de la ética.

Con esto ya la filosofía hace un buen servicio a la sociedad. Da lo que tiene; no usurpa funciones, por ejemplo, de la sociología, la politología, la economía, o la antropología, etc. Se concreta a lo suyo. Como llegó a decir A. Sánchez Vázquez, marxista y filósofo de la praxis: que a la filosofía no le toca dar recetas, ni resolver los problemas sociales concretos. Eso le toca al sociólogo, al politólogo, al economista, etc. La filosofía sólo orienta, ilumina el camino.

Yo me he centrado en las revistas de investigación, y un poco en las de difusión (*Revista de la UNAM* y *Letras Libres*), no precisamente suplementos culturales de periódico, que son de mayor circulación, pero tienen más divulgación

que las especializadas. No dan mucha cabida a la profundización. Las revistas de investigación me permiten profundizar más y usar un lenguaje más elevado; las revistas de difusión me piden un nivel no tan elevado ni tan técnico, y no se alcanza a profundizar mucho.

Pero me parece que el mejor divulgador es el que mejor conoce su disciplina. De otra manera, se abaratará la mercancía, y será de mala calidad, mientras que el buen conocedor es el que mejor puede divulgarla, sin abaratarla. Es el que puede dar, de manera sencilla pero sin perder la riqueza ni el rigor, las teorías filosóficas. Es el que más las ha estudiado y las maneja con mayor soltura.

A mí me parece que hay varios niveles de influjo en la sociedad, por parte del filósofo. Uno es el de la publicación de altura, en la que se expone la teoría de manera técnica y erudita; es la revista especializada y el libro monográfico. Otro es el de la publicación de difusión, en la que se divulga la teoría, haciéndola accesible a un público mayor. Es la revista de divulgación o el suplemento cultural. Lo mismo se puede decir de las conferencias, que son de investigación o de divulgación. También se puede usar la entrevista, la televisión, el radio, el cine o el internet.

Así, pues, la filosofía en México, recientemente, ha variado su repercusión en la sociedad. A principios del siglo XX tuvo mucha influencia. Los mismos filósofos fueron políticos. Así, Vasconcelos, que fue secretario de educación y candidato a la presidencia. Caso fue rector, muy cercano a personajes del gobierno. Poco a poco se va distanciando el filósofo de los ámbitos del poder. Se va quedando en los ámbitos académicos, como profesor y escritor. Su intervención en la vida pública se queda en sus clases y en sus escritos.

En cuanto a los escritos, hubo un tiempo, en la primera mitad del siglo XX, en que los filósofos participaban mucho en los periódicos (diarios, semanarios, etc.), porque escaseaban las revistas especializadas (o no había). Claro que lo siguieron haciendo, pero ahora hay muchas revistas especializadas. En las décadas de los 60, 70 y 80, los filósofos mexicanos tuvieron bastante influencia, a través de revistas de corte político, como *Siempre!*, *Nexos*, *Proceso*, etc. Pero, después del 89, su influjo ha decaído.

Ha habido filósofos que han trabajado en el gobierno, pero no para orientar la opinión, esto es, no como "intelectuales orgánicos". Así Uranga, que trabajó haciendo discursos, o Leopoldo Zea, que tuvo a su cargo el IEPES, o el instituto de ciencias políticas y sociales del PRI cuando estuvo en el gobierno. No sé si Zea influyó en la ideología

política del PRI, por ejemplo en el nacionalismo o en el populismo, ya que en muchos sentidos fue opuesto a ella, y su discurso se pareció, en los 70, al del marxismo y la filosofía de la liberación.

Nos queda la cátedra, la revista y el libro. En la misma filosofía analítica se ha ido poco a poco cultivando más y más la filosofía política. Mientras que en el IIFs (que ha sido preponderantemente analítico) se hacía filosofía del lenguaje, filosofía de la ciencia y de la lógica, desde mediados de los 80 se ha incrementado mucho la filosofía política, hasta el punto de ser predominante ahora. En las facultades, tras el marxismo, se cultiva poco la filosofía política, pero algo queda. Se da más la filosofía posmoderna, que es más diletante y esteticista, pero hay algunos cultivadores de la filosofía política aún.

Si en la filosofía analítica, gracias a pensadores liberales como Rawls y Bobbio, o pragmatistas como Rorty, comunitaristas como MacIntyre y Taylor, hay un creciente cultivo de la filosofía política, en la filosofía posmoderna no lo es tanto. Predomina la estética, algo que en la analítica y en el marxismo no era muy frecuente. Con todo, al final los posmodernos hicieron ética y filosofía política, así Foucault, Derrida y Vattimo. La hermenéutica fue acusada de apolítica, pero no tiene por qué dejar de lado la ética y la política, como se ve, sobre todo, en Ricoeur.[11]

---

[11] M. Beuchot, *Filosofía política*, México: Ed. Torres, 2004.

Lo más influyente es la filosofía política, que incide directamente en la sociedad. Detrás de ella va, como apoyándola y expresándola, la ética. Pero ella se basa en una antropología filosófica, y ésta se apoya en la ontología o metafísica.

La influencia que se espera de la filosofía en México, dependerá de la misma idea de filosofía que tengamos. Para mí, que profeso la idea antigua y perenne de este saber, se requiere toda esta cohorte de disciplinas en ese orden de sucesión.

Hay que hacer filosofía política basándola en una ética, y para ello, filosofía del hombre o antropología filosófica, y para ello la ontología o metafísica. Y muchas otras disciplinas, como la lógica, la epistemología y la filosofía de la historia, y hasta la estética, para servir al país.

También hay que hacer filosofía de la historia, sobre todo para criticar el modo como se ha escrito, esto es, la historiografía. Especialmente criticar el modo como se ha escrito la historia de la filosofía en nuestra patria. La historia de las ideas va muy unida a la historia de los acontecimientos; responde a ellos y a veces hasta los antecede. Analizar críticamente cómo se ha escrito nuestra historia, no sólo en el ángulo referencial, para ver con cuánta veracidad se ha hecho, sino también en el ángulo del sentido, para ver qué significación se le ha dado. Todo eso es tarea de la hermenéutica.

Pero la hermenéutica se debate en la actualidad entre las hermenéuticas unívocas, here-

deras del positivismo y del cientificismo, y las hermenéuticas equívocas, muy extendidas en la posmodernidad, de cuño relativista. Las primeras pecan por exceso de pretensión cognoscitiva, y las segundas por defecto. Se requiere una hermenéutica, que vaya más allá de la univocidad y la equivocidad, una hermenéutica analógica que no tenga la pretensión objetivista de la hermenéutica univocista, pero que tampoco se desbarranque en la deriva subjetivista, relativista y escéptica de la hermenéutica equivocista.

Por consiguiente, la filosofía ha tenido repercusión en la vida social, cultural, política y económica de nuestro país. Debe seguir teniéndola. Quizá ya no de manera tan directa como la tuvo a principios del siglo XX, en el porfiriato y la revolución. Pero debe continuar señalando caminos, principalmente en la filosofía política, que sería su influjo más directo. Mas para eso se requiere una investigación ética, la cual lleva a la antropología filosófica o filosofía del hombre. Pero esta última implica la ontología o metafísica, la cual requiere de la epistemología y la lógica. E incluso se llega a la filosofía de la historia, la filosofía de la cultura y la estética. Según se ve, todas las ramas de la filosofía han de estar en activo, para todas ellas hay una labor.

Y me parece que un instrumento conceptual valioso en la actualidad es la hermenéutica, que se ha ganado un lugar muy importante en la filosofía contemporánea. Y añado que ha de ser

una hermenéutica analógica, que vaya más allá de la pretensión reduccionista de las hermenéuticas unívocas y del desgano irreductible de las hermenéuticas equívocas.

HACIA UNA FILOSOFÍA PARA LA DEMOCRACIA EN AMÉRICA LATINA

Guillermo Hurtado
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

Este trabajo es un ensayo de lo que en otro sitio he denominado *metafilosofía práctica latinoamericana*.[1] Lo que se busca en este tipo de estudios es realizar una reflexión sobre las prácticas y las instituciones de la filosofía en América Latina con el propósito de proponer vías de acción para fortalecerlas y, en su caso, para modificarlas.

1.- LA PREGUNTA SOBRE LA RELACIÓN ENTRE FILOSOFÍA Y DEMOCRACIA

Un lamento recorre los pasillos de la academia: a los filósofos ni se nos ve ni se nos oye. Ocasionalmente los medios transcriben la declaración de alguno de nosotros, pero esta información se pierde dentro de la vorágine de noticias que nacen, se reproducen y mueren todos los días. Con la poca presencia mediática —continúa la queja— hemos perdido la influencia social que tuvimos cuando éramos figuras públicas, líderes

---

[1] En "Más allá de la modernización y de la autenticidad" (incluido en mi libro *El búho y la serpiente*, México, UNAM, 2007), ofrecí varias razones para trazar una distinción entre la metafilosofía teórica y la metafilosofía práctica.

de opinión y se nos escuchaba con admiración y respeto.

Yo no comparto esta nostalgia. No se olvide que en aquellos tiempos, eran muy pocos los filósofos que brillaban en los salones y aparecían en la prensa; el resto permanecía en la inopia. Además, pienso que todo el asunto de la exposición mediática está sobredimensionado Si lo que se desea es aparecer en los medios uno puede intentar convertirse en columnista de un diario o en vocero de un partido político. Sin embargo, tal parece que no es esto lo que quiere la mayoría de nosotros. Si elegimos la filosofía en vez del periodismo o la política fue porque queríamos llevar una vida de otro tipo. Después de todo, nuestra situación, comparada con la de los filósofos latinoamericanos de hace un siglo, es privilegiada. Hemos dejado de ser abogados, médicos o ingenieros que hacen filosofía en sus ratos de ocio, para convertirnos en filósofos profesionales. Hemos perdido visibilidad e influencia, sí, pero hemos ganado concentración y rigor. Parecería que lo que se ha alcanzado es la etapa de *normalidad* de nuestra filosofía que proponía Francisco Romero.[2] Si esto fuera así, ahora el reto sería cómo tener, desde la profesionalización, mayor impacto social.[3]

---

[2] *Vid*. Francisco Romero, "Sobre la filosofía en Iberoamérica", *La Nación*, 29 de diciembre de 1940.

[3] En mi ensayo "Más allá de la modernización y de la autenticidad", *op. cit.*, sostengo que la normalización de nues-

Quisiera ahora introducir el tema de la relación entre la filosofía y la democracia, que es sobre el que versará este trabajo.

Comienzo por señalar un hecho que no ha recibido suficiente atención: el proceso de profesionalización de nuestra filosofía ha coincidido con el del avance de la democracia en nuestros países. ¿Cómo entender este dato? ¿Se trata de una mera coincidencia o del efecto de un fenómeno más profundo? Tal parece que, en términos generales, la democratización no se benefició de la profesionalización, sino que más bien fue al revés.[4] Más allá de las diferencias que puedan encontrarse en cada país, puede decirse que mientras más avanza la profesionalización, más se pierde en impacto social. Se han ofrecido varias explicaciones de este hecho. Una de ellas —que se observa en los países más desarrollados—, es que la profesionalización obliga a los filósofos a especializarse de manera cada vez más temprana y más estrecha.

---

tra filosofía ha sido incompleta, ya que no ha generado tradiciones filosóficas propias, ni tampoco comunidades de discusión. En ese mismo ensayo, afirmo que el modelo modernizador, presupuesto por Romero y otros destacados filósofos de la época —como José Gaos, por ejemplo— cumplió con su propósito y debe ser sustituido por otro.

[4] Hubo, sin embargo, algunas excepciones que no pueden olvidarse, como, por ejemplo, las de Eduardo Rabossi y Carlos S. Nino, que tuvieron una influencia importante en la proceso de restauración de la democracia argentina.

Si este diagnóstico es correcto, tenemos por lo menos dos razones para estar preocupados. La primera es que la filosofía en nuestros países se ha vuelto irrelevante desde un punto de vista político y social. La segunda es que sin la participación de la filosofía será aún más difícil —y esto lo digo con plena convicción— que la democratización en América Latina se consolide. Frente a estos dos problemas pretendo formular una pregunta que permita orientar la acción de quienes pensamos que la filosofía en América Latina puede ser profesional y, a la vez, un agente efectivo del cambio social.

La pregunta que voy a plantear es la siguiente: *¿qué relación debería haber entre la filosofía y la democracia en América Latina?* Quiero reiterar que lo importante en este caso no es la visibilidad mediática de una o de unas cuantas figuras del gremio y ni siquiera la influencia que pueda tener la filosofía en la orientación política de las elites o de los sectores ilustrados de la opinión pública. Lo que importa es preguntarnos cuál puede ser el efecto positivo de la filosofía en la vida democrática y, visto desde el otro lado, cuál puede ser el efecto benéfico de la democracia en la filosofía en nuestros países.

No ignoro que puede haber quienes se *resistan* a responder la pregunta planteada. Algunos —analíticos o posmodernos— piensan que suponer que la filosofía puede impulsar la democracia en nuestros países es resultado de tener una visión

superada de qué es la filosofía y de cuáles son sus efectos prácticos. Otros —marxistas o liberacionistas—piensan que la filosofía puede mejorar la sociedad, pero consideran que en vez de ocuparse de la democracia, debería hacerlo de otros problemas más profundos y más agudos, como la pobreza, la opresión o la exclusión.

No entraré aquí en un debate con aquellos que pudieran manifestar las resistencias anteriores. Lo que haré, más bien, es exponer de manera muy breve la metafilosofía que sirve como base a la pregunta que he planteado.

Lo primero que quisiera aclarar es que la propuesta que ofreceré en este trabajo no se funda en una filosofía de la historia latinoamericana en el viejo estilo.[5] Para ponerlo en términos más o menos hegelianos, no supone que la historia de América Latina sea la historia de su democracia, ni que el avance de su democracia equivalga al desarrollo de una razón latinoamericana de la cual la filosofía latinoamericanista fuese su última expresión; y, por supuesto, tampoco supone ninguna de las versiones cristianas o marxistas de la filosofía de la historia de América, que rara vez han tenido simpatía por la democracia. Es por eso que quisiera subrayar que mi propuesta es de *metafilosofía práctica* y que sus compromisos teóricos

---

[5] Para una crítica posmoderna de la filosofía de la historia latinoamericanista, *vid*. Santiago Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill Libros, 1996.

son muy austeros. Dicho esto, me parece que no hace falta asumir una filosofía de la historia latinoamericana para constatar el hecho de que la democracia ha sido, desde el siglo XIX, un ideal social compartido a nivel continental.[6] Podríamos incluso decir que nuestra historia como naciones independientes puede *narrarse* como la historia de nuestra larga lucha por la democracia; aunque aclaro que de ninguna manera afirmaría que ésta es la *única* manera de contar nuestra historia o que es la que captura la esencia de su devenir histórico o algo por el estilo. Mi propuesta toma como su base metafilosófica mínima la idea —que procede de los escritos de Leopoldo Zea[7]— de que es legítimo que la filosofía latinoamericana preste atención a los problemas concretos de nuestra realidad e intente contribuir en la resolución de los mismos. Quienes pensamos así, no nos oponemos en lo más mínimo a que la filosofía latinoamericana sea plural en sus orientaciones, ni a que sea profesional, especializada y tenga pro-

---

[6] La adopción de este ideal es lo que une nuestra historia con la de los Estados Unidos. Este es un dato que podría servir como base de un necesario diálogo filosófico interamericano. Una característica que debería tener este diálogo es que fuera plural y de pares. Si bien en el siglo XIX nuestro ideal democrático estuvo inspirado en la democracia norteamericana, ésta actualmente tiene varios vicios, como la plutocracia, el militarismo y la manipulación mediática, que han estorbado su desarrollo. En la lucha por una mejor democracia tendríamos que estar juntos todos los americanos.

[7] Vid. Leopoldo Zea, *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1952.

yección internacional; pero creemos que nada de lo anterior es incompatible con que asuma de manera autónoma el compromiso de hacer algo para ayudar a resolver los problemas de nuestra realidad. Los filósofos latinoamericanos no contraen por el solo hecho de ser filósofos una responsabilidad de ocuparse de los problemas de su entorno —la filosofía latinoamericana puede ocuparse de lo que le venga en gana—; sin embargo, si los filósofos latinoamericanos son seres humanos con una consciencia moral, social y política desarrollada, podemos suponer que no podrán ignorar de manera flagrante los problemas de su realidad. Algunos de ellos intentarán contribuir desde la filosofía a la resolución de esos problemas, pero otros podrán hacerlo desde otras dimensiones de su vida y no hay nada que condenar en ello. Esto nos lleva a la pregunta de por qué ha de ocuparse la filosofía latinoamericana de la democracia en vez de la pobreza, la opresión o la exclusión. Mi respuesta, que se desprende de lo que he dicho antes, es que de ninguna manera yo considero que se deban ignorar aquellos problemas. Sin embargo, creo que para solucionarlos no podemos olvidarnos del problema de la democracia. Se nos ha repetido una y otra vez que primero hay que resolver un sinfín de problemas —como la pobreza, la desigualdad o la ignorancia— y luego ocuparnos de la democracia; pero lo que hemos visto, una y otra vez, es que así no se resuelve en ver-

dad ninguno de aquellos problemas y seguimos sin tener una democracia que nos satisfaga.

2.- TRES VISIONES SOBRE LA RELACIÓN ENTRE LA FILOSOFÍA Y LA DEMOCRACIA

La pregunta sobre la relación entre la filosofía y la democracia no es nueva; se ha planteado en diversas ocasiones —no siempre de manera explícita— a lo largo de nuestra historia. En esta sección expondré algunas ideas sobre el tema formuladas por tres destacados filósofos mexicanos: Gabino Barreda, Antonio Caso y Luis Villoro. De cada uno de ellos, tomaré algunas de sus ideas para hacer una propuesta sobre la relación entre la filosofía y la democracia.[8]

En su "Oración cívica", discurso leído en 1867, Gabino Barreda sostuvo que la independencia estuvo impulsada por lo que él llamó una aspiración de *emancipación mental*.[9] La independencia, vista así, fue una rebelión no sólo contra el dominio político español, sino también contra la hegemonía de la Iglesia en el campo intelectual. Para Barreda, la actitud autoritaria y dogmá-

---

[8] Estos tres autores no son, por supuesto, los únicos filósofos latinoamericanos que han reflexionado sobre la relación entre la filosofía y la democracia. Un estudio más completo sobre el tema habría de hacer una historia intelectual de la manera en la que se ha planteado aquella relación en toda América Latina.

[9] Gabino Barreda, "Oración cívica", en *Estudios*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1941.

tica del antiguo régimen, debía ser sustituida por una actitud experimental y laica. Por ello, Barreda sostuvo que el positivismo de Augusto Comte era la filosofía indicada para sentar las bases de la democracia mexicana y, por lo mismo, debía ser adoptada por el Estado para llevar a cabo este propósito. La escuela era el lugar en donde el positivismo debía cumplir su misión. Con ese propósito, Barreda fundó la Escuela Nacional Preparatoria, que, como indica su nombre, debía preparar a los ciudadanos de la democracia mexicana.

No es coincidencia que en la mayoría de los países latinoamericanos el positivismo haya tenido tal influencia. Lo que se buscaba era lo mismo: un sistema riguroso de pensamiento que ocupara el lugar que había tenido la filosofía escolástica en el periodo colonial y que sirviera para la construcción de un nuevo régimen de libertades y de progreso. Pero así como en todos lo países de América Latina el positivismo fue una filosofía imperante en el último tercio del siglo XIX, en todos ellos hubo un movimiento contrario al positivismo que surgió a principios del siglo XX.[10]

El principal oponente filosófico del positivismo en México fue Antonio Caso. Pero Caso

---

[10] Me he ocupado de la crítica filosófica y política al positivismo mexicano en "La reconceptualización de la libertad. Críticas al positivismo en las postrimerías del porfiriato", incluido en Virginia Guedea (comp.), *Asedios al Centenario*, México, Fondo de Cultura Económica, en prensa.

fue más allá y en varios de sus escritos, particularmente en su libro de 1941 *La persona humana y el Estado totalitario*, criticó la idea de que el Estado adopte una filosofía como *oficial*.[11] Es por esto que en la década de los treinta, Caso se opuso al proyecto gubernamental de imponer al socialismo como la filosofía oficial de la educación pública. Aunque Caso siempre se opuso a que la democracia mexicana estuviera constreñida por cualquier tipo de orientación ideológica particular, en varios de sus escritos, por ejemplo, en su libro de 1924 *El problema de México y la ideología nacional*, él propuso que debía tener una inspiración moral.[12] Y es que la democracia, para Caso, no se reduce a una forma de gobierno, sino que es, a fin de cuentas, un ideal de vida basado en virtudes morales como la caridad, la fraternidad y el altruismo. Conforme a Caso, para lograr una mejor democracia no basta con tener mejores leyes o mejores instituciones, sino que hay que tener mejores personas.[13]

---

[11] Antonio Caso, *La persona humana y el Estado totalitario*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1941.

[12] Vid. Antonio Caso, *El problema de México y la ideología nacional*, México, Editorial Cultura, 1924. Me parece que en este punto puede encontrase una semejanza entre el pensamiento de Caso sobre la democracia y el de John Dewey. Para un estudio sobre la dimensión ética de la democracia en Dewey, *vid*. Gregory F. Pappas, *Dewey's Ethics*, Blomington, Indiana University Press, 2008.

[13] Me he ocupado con mayor amplitud de las ideas de Caso sobre la democracia en mi ensayo "La filosofía de la demo-

En su ensayo de 1976 "Filosofía y dominación", Luis Villoro sostuvo que los filósofos deben cumplir con una función crítica permanente frente a las ideas defendidas de manera dogmática por el Estado y los grupos de poder.[14] Para Villoro, la filosofía debe tener una función *liberadora*, no sólo de las conciencias individuales, sino de los grupos sociales desfavorecidos por el sistema político y económico. En esto Villoro coincide con un movimiento de ideas que surge en America Latina en el siglo XX y del que forman parte la filosofía, la teología y la pedagogía de la liberación. Una idea central de este movimiento es que no basta con garantizar a nivel constitucional las libertades individuales básicas, sino que es indispensable hacer algo para que las grandes masas populares se liberen de la opresión política, económica y cultural en la que se encuentran.

La posición de Villoro en "Filosofía y dominación" se quedaba en una de resistencia frente al poder y no explicaba qué podía hacer la filosofía para ayudar a la construcción de una mejor democracia. En su libro de 1997 *El poder y el valor*, Villoro sostuvo que la democracia representativa y liberal de nuestros países debía ser sustitui-

---

cracia mexicana de Antonio Caso", incluido en mi libro *El búho y la serpiente*, México, UNAM, 2007.

[14] Luis Villoro, "Filosofía y dominación", en *El concepto de ideología y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985

da por una nueva democracia comunitaria y consensual, semejante a la de las comunidades indígenas neozapatistas.[15] En esto, Villoro ha coincidido con movimientos sociales y políticos de naciones de América Latina que en los inicios del siglo XXI han buscado transformar sus democracias con procedimientos que van más allá de los aceptados por la democracia representativa. Sin embargo, la posición de Villoro es todavía más extrema, ya que él propone como un objetivo a mediano plazo la desaparición del Estado nación.

Me parece que las ideas de Barreda, Caso y Villoro todavía pueden ser de utilidad para orientar nuestra reflexión sobre la democracia. De cada uno de ellos podemos extraer propuestas que retomaré en las siguientes secciones de este trabajo.

3.- Filosofía, democracia y educación

Preguntémonos: ¿hay democracia en América? Una respuesta rápida es que la hay y más que nunca. En casi todos los países del continente hay elecciones libres. Pero si nos detenemos un poco más, las cosas ya no parecen tan obvias. Puede decirse que aunque nuestros países tengan gobiernos democráticos, eso no significa que sus sociedades sean democráticas en un sentido más amplio del término. Incluso cuando las elecciones son limpias —no siempre lo son— nuestra demo-

---

[15] Luis Villoro, *El poder y el valor,* México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

cracia convive con viejas prácticas anti-democráticas como el elitismo, el autoritarismo y el populismo. Se habla mucho de la crisis de la democracia en América Latina, pero yo diría que lo que está en crisis no es la democracia como un ideal social, sino como un sistema político en el que las prácticas democráticas no se han consolidado.

En lo que sigue quiero hacer una propuesta de cómo puede la filosofía impulsar el desarrollo de la democracia en nuestros países. Si bien no adopto una teoría filosófica particular sobre la democracia, aclaro que parto de dos supuestos que pueden estar sujetos a debate: el primero de ellos, es que nuestro modelo de la democracia representativa liberal pasa por una crisis; el segundo es que para reformarlo o para sustituirlo por otro tenemos que hacerlo desde una manera de entender la democracia más pluralista, participativa y deliberativa de la que hemos tenido. [16]

Volvamos a la pregunta que nos ocupa. ¿Qué pueden hacer los filósofos latinoamericanos para contribuir al desarrollo de la democracia? La respuesta más obvia es que lo que pueden hacer es lo que mejor saben hacer: reflexionar filosóficamente sobre la democracia. Al pensar sobre la

---

[16] Si bien concuerdo hasta cierto punto con Villoro respecto al primer supuesto, no lo hago en lo absoluto respecto a su defensa de la democracia comunitaria consensual, ni con su rechazo del Estado nación. Me parece que en sociedades tan grandes y complejas como las nuestras, el modelo político que propone Villoro sería sencillamente inoperante.

democracia desde la filosofía política o desde la historia intelectual, los filósofos latinoamericanos pueden contribuir, en tanto que especialistas, a la discusión pública sobre ella.

Esta respuesta es correcta, pero no me deja del todo satisfecho. Los filósofos podemos enriquecer la discusión pública sobre la democracia, pero estoy convencido de que también podemos contribuir de otras maneras en el desarrollo de nuestras democracias. Más allá de *pensar sobre* la democracia, podemos *hacer algo para* impulsarla.

Para reformar a la democracia debemos nutrirla, fortalecerla y llevarla a todos los rincones: a la familia, a la escuela, a la fábrica, a las empresas, a los barrios, a los pueblos; en otras palabras, debemos democratizar a la sociedad para poder democratizar a la política. En esto coincido con Caso, que veía a la democracia como un ideal moral que debe ser adoptado por la sociedad entera. Esta labor de democratización integral no es, por supuesto, responsabilidad exclusiva de la filosofía. La democracia la hacemos todos, pero los filósofos tenemos una tarea específica que podemos realizar dentro de este proyecto. Es importante, sin embargo, que entendamos bien de que se trata. La filosofía ya no puede adoptar la actitud de querer guiar o tutelar o iluminar o interpretar a la democracia. La filosofía debe ser una *obrera* de la democracia; una obrera especializada que trabaje con los ladrillos que les dan forma y contenido a las prácticas democráticas. Estos la-

drillos, a mi modo de ver, son los argumentos, los valores y los ideales de la democracia. La tarea de la filosofía consiste en preservar y perfeccionar esos materiales con los que la sociedad se organiza de manera democrática, y hacerlo *desde abajo*, es decir, desde el nivel mismo de las prácticas.

Mi propuesta va en contra de la de aquellos filósofos que han intentado impulsar la democracia *desde arriba*. Hay que abandonar el modelo elitista y cortesano del filósofo como un intelectual orgánico, como el consejero de los poderosos. Esto lo ha visto con claridad Villoro: el filósofo debe mantener una distancia crítica frente al poder. Pero también discrepo de aquellos filósofos que han pretendido transformar a la sociedad "desde abajo" fungiendo como líderes de la vanguardia revolucionaria.[17] Ninguna de estas vías es democrática por varias razones, una de ellas es porque consideran que la sociedad necesita de la iluminación del filósofo para encontrar su camino. En contra de estas actitudes paternalistas y hasta mesiánicas, propondré una posición más modesta. Voy a sostener que el mejor lugar donde el filósofo puede trabajar en favor de la democracia es la escuela de nivel medio superior. Esto no significa que le reste valor o importancia a la la-

[17] Son muchas las diferencias entre el Presidente Gonzalo y el Sub-Comandante Marcos, y entre los movimientos que ambos encabezaron, pero no debemos olvidar que los dos fueron profesores de filosofía antes de entrar en la clandestinidad.

bor que los filósofos puedan realizar de manera individual como periodistas, activistas sociales, o miembros activos de asociaciones civiles, partidos políticos o incluso el gobierno, pero me parece que donde podemos trabajar mejor de manera *conjunta*, en tanto que un sector de la sociedad, es en el escuela.

La escuela es el *taller* de la democracia y es allí en donde el impacto social de la filosofía puede sentirse con mayor fuerza.[18] Es responsabilidad del Estado que la escuela forme a los ciudadanos de una democracia robusta y para ello —aunque no exclusivamente por ello— pienso que la filosofía debe estar presente en los planes de estudio de la educación media superior. En esto coincido con el proyecto de pedagogía social de Barreda, aunque no comparta con él su positivismo dogmático ni su idea de que debe haber una doctrina filosófica oficial en el campo educativo. Mi propuesta es que la filosofía debe instruir a los jóvenes en las diversas habilidades conceptuales, argumentativas, críticas y hermenéuticas que son centrales para la práctica democrática. Para ello, es indispensable que en la escuela de nivel medio

---

[18] Esta es una idea ha sido formulada de diversas maneras por varios filósofos y pensadores. *Vid*. por ejemplo, John Dewey, *Democracy and Education*, New York, The Free Press, 1997.

superior se enseñen materias o, por lo menos, contenidos de filosofía.[19]

Antes de avanzar con los detalles de mi propuesta quisiera responder a dos objeciones posibles. La primera es que el estudio de la filosofía es un fin en sí mismo y que ofrecerla como un medio para la formación democrática la politiza y denigra. La segunda objeción es que el énfasis que se le da a la educación media superior va en contra del proyecto de profesionalización de nuestra filosofía, ya que la especialización y, sobre todo, la investigación, sólo pueden realizarse en las universidades.

Mi respuesta a la primera objeción es que yo no afirmo que la única tarea de la filosofía en América Latina sea la de servir como un medio para el perfeccionamiento de la democracia. Pero el que la filosofía latinoamericana se cultive como un fin en sí mismo —y que bueno que así sea— no implica que tenga que renunciar a su aspiración legítima de contribuir en el proceso de transformación de nuestra realidad. Y por lo mismo estoy convencido de que si nuestra filosofía puede ser un medio efectivo para la democratización, y si por ello se politiza en alguna medida, eso no la denigra en lo absoluto.

---

[19] En México, la "educación media superior" es aquella que reciben los jóvenes durante tres años antes de entrar a la universidad.

Mi respuesta a la segunda objeción es que en ningún momento afirmo que la filosofía deba ser enseñada únicamente en el nivel medio superior. Por el contrario, para poder llevar a cabo un proyecto como el que propongo, tendría que haber un incremento enorme en la matrícula universitaria de estudiantes de filosofía para poder satisfacer la demanda de profesores para el sistema de educación media superior. Mi proyecto, por lo tanto, implica una expansión de la filosofía profesional como no lo tendríamos de otra manera. Además, me parece que así lograríamos armonizar la profesionalización de nuestra filosofía con su impacto social.

Dicho lo anterior, volvería a insistir en que el proyecto aquí planteado tiene que tener como sitio la escuela de nivel medio superior. Si bien los programas de filosofía para niños han demostrado ser de provecho en la formación básica, la educación en este nivel tiene objetivos muy distintos a los planteados aquí. Y, por otra parte, sería absurdo posponer la formación democrática para la educación superior.

Para que la propuesta formulada aquí se transformara en una política de Estado se requeriría alcanzar antes un acuerdo nacional sobre los fines de la educación media superior obligatoria. Le toca a la comunidad filosófica convencer a la sociedad civil para que impulse este proyecto en todos los espacios públicos correspondientes: desde los programas de radio locales hasta el congre-

so. Para lograr lo anterior —que no sería fácil porque habría que luchar contra muchas resistencias— la comunidad filosófica tendría que estar unida y organizada.[20] Es obvio que una comunidad filosófica organizada *para* el impulso de la democracia tendría que ser ejemplarmente democrática. Esto significa, entre otras cosas, que sea una comunidad de pares, horizontal, sin líderes autoritarios, sin mafias, sin la imposición de una visión única de la filosofía, y sin una afiliación política que responda a intereses particulares. Sería bueno que en vez de estar divididos en varias comunidades pudiéramos integrar una gran comunidad latinoamericana que trabajara para este propósito. Esto permitiría compartir experiencias y recursos y, además, sería una manera de fortalecer la integración americana sobre la base de valores e ideales comunes.[21]

---

[20] Me temo que la tendencia en las políticas educativas parece ir en dirección contraria a la de esta propuesta. Incluso en México, que es uno de los pocos países en donde aún existen planes de estudio de Bachillerato con materias filosóficas como asignaturas obligatorias, hay propuestas para eliminar a la filosofía de los planes de estudio de los bachilleratos oficiales.

[21] Hay que agradecer el generoso esfuerzo realizado por el grupo que ha organizado la Enciclopedia Filosófica Iberoamericana y los Congresos Iberoamericanos de Filosofía, pero no podemos aceptar que ellos sean los representantes de la filosofía iberoamericana. A este grupo nadie lo eligió y tampoco ha tenido la iniciativa de incorporar a nuevos integrantes que hayan sido elegidos por las comunidades filosóficas nacionales. Además, las decisiones que han to-

4.- La filosofía en la escuela. Razones, valores y fines

Son tres, por lo menos, las tareas que la filosofía debe realizar en la escuela para impulsar la democracia: la primera de ellas es brindar a los alumnos las habilidades para razonar, argumentar y discutir de manera correcta y virtuosa con el fin de tomar decisiones colectivas de manera democrática; la segunda es la de enseñar a los alumnos a reflexionar de manera crítica y constructiva sobre los valores centrales de la democracia, la igualdad y la libertad, y saber orientar sus decisiones con base en esos valores; la tercera tarea es la de formar a los alumnos para que adopten de manera informada y autónoma los ideales colectivos que han inspirado al proceso de construcción democrática o, en su caso, para que sean capaces de reformularlos o incluso de formular otros nuevos. En lo que sigue me ocuparé de exponer con más amplitud cada una de estas tareas.

La relevancia para la formación democrática de la asignatura que hoy en día se conoce como *pensamiento crítico* es, quizá, la que resulta

---

mado no han estado basadas en consultas sobre lo que piensan los filósofos iberoamericanos. Estoy convencido de que la única manera para conformar comunidades filosóficas iberoamericanas, latinoamericanas o interamericanas es por medio del trabajo conjunto de una pluralidad de asociaciones filosóficas en las que sus comités directivos se renueven periódicamente, y cuyos planes de trabajo respondan a las necesidades e intereses de la mayoría de sus miembros.

más evidente. Los ciudadanos de una democracia tienen que saber hablar, escuchar y discutir con validez y corrección, ser capaces de exponer sus razones y de entender las de los otros, distinguir los argumentos buenos de los malos, saber dialogar en paz y con ánimo constructivo y, sobre todo, saber cómo llegar a acuerdos de manera colectiva que tengan como fin el beneficio de todos. Estas habilidades son las herramientas de la vida democrática y, por ello, deben enseñarse en la escuela. Todos y cada uno de los ciudadanos deberían saber cómo argumentar y cómo debatir para que puedan participar correctamente en los espacios de deliberación y de toma de decisiones de una sociedad democrática, ya sea en los congresos, las asambleas, los sindicatos, los salones de clase, las reuniones familiares, etc. Vista así, la enseñanza de la lógica es un poderoso instrumento de ingeniería social y me parece que, de distintas maneras, así la entendieron algunos de nuestros más grandes filósofos como Porfirio Parra, con su lógica inductiva, Carlos Vaz Ferreira, con su lógica viva, Francisco Miró Quesada, con su lógica matemática, Elí de Gortari, con su lógica dialéctica, y Eduardo García Máynez, con su lógica deóntica. Me parece que todos ellos entendieron con claridad el horizonte ético y político de la razón y, por lo tanto, de la lógica. Se enseña a argumentar y a discutir para un buen fin: para saber más y equivocarse menos, sí, pero también para

ser más libres, más virtuosos y, a fin de cuentas, para tener una mejor sociedad.[22]

La visión de la enseñanza de la lógica que he ofrecido aquí la liga a la enseñanza de la ética, y así es como, creo yo, deberían estar presentes las dos en los planes de estudio de la educación media superior. Si la escuela tiene la responsabilidad de formar a los ciudadanos de una sociedad democrática no puede dejar de ocuparse de los valores de ese tipo de sociedad. En este punto es indispensable tomar algunas precauciones. Hay quienes piensan que en la escuela no debe haber una enseñanza positiva de valores porque esto vulnera el laicismo y el pluralismo axiológico de las sociedades modernas. Lo único que se puede hacer, se nos dice, es enseñar a los niños a respetar los distintos sistemas valorativos que hay en su comunidad. Si en la escuela se hace esto último y se hace bien, es decir, se hace sin caer en un relativismo moral, ya es un logro importante; pero creo que se puede y se debe hacer más sin caer en el dogmatismo moral. Hay dos valores fundamentales para cualquier idea de la democracia de los que tiene que ocuparse la escuela: la

---

[22] La filosofía analítica latinoamericana tendría que participar activamente en la enseñanza de la lógica y del pensamiento crítico, y en el análisis conceptual de los valores sociales. Esta corriente, quizá más que ninguna otra en América Latina, ha logrado avances muy importantes en el proceso de profesionalización. Es buen momento para que adopte un *giro político*.

igualdad y la *libertad*. Los alumnos tienen que analizar y discutir las doctrinas de que todos somos iguales —hombres y mujeres, pobres y ricos, negros y blancos, sabios e ignorantes—, de que todos somos libres, y que la democracia es la mejor manera de tomar decisiones que nos involucran a todos sin perder nuestra igualdad y sin renunciar a nuestra libertad. Además de los dos valores anteriores, hay otros valores y virtudes que tendrían que ser tomados en cuenta para completar la formación democrática. Una de aquéllas, es la que Caso llamaba *caridad*, que es el amor al prójimo, pero también podemos considerar otras virtudes cercanas como el *altruismo*, la *fraternidad* o la *solidaridad*. Qué otros valores y virtudes se inculquen o se consideren en la escuela dependerá, por supuesto, de una discusión democrática sobre el plan de estudios. En todo caso, lo importante es que se subraye, como lo hizo Caso, que la democracia está basada, a fin de cuentas, en un ideal de vida moral. Y aquí hay que insistir que la escuela no debe ofrecer definiciones fijas o cerradas de los valores, pero sí debe enseñar a los alumnos a pensar y discutir acerca de ellos con el fin de que sean la guía de su acción colectiva. Es por eso fundamental que la asignatura de moral, que antes era impartida de manera dogmática por sacerdotes o monjas, sea sustituida por una asignatura de ética, impartida por filósofos.

La escuela también tiene que transmitir, examinar y proyectar los ideales sociales de su

colectividad local, nacional y continental. Esta es una tarea que, de nuevo, puede parecer políticamente peligrosa, sobre todo si recordamos aquellos ideales nacionales que han llevado a todo tipo de guerras de invasión, dominación y exterminio. Pero no todo ideal colectivo lo es de expansión territorial o de superioridad étnica, los hay también que no ofenden o amenazan a otras colectividades. De nuevo, no se trata de ofrecer ideales fijos que se consideren esenciales a la comunidad, de invocar destinos manifiestos, sino más bien de mostrar que la comunidad se reúne alrededor de ciertos ideales y que estos pueden cambiar con el tiempo. La asignatura que en varios sitios se ha llamado "Civismo" y que muchas veces se ha utilizado para el adoctrinamiento político y moral más burdo, debería transformarse en otra asignatura en la que los alumnos aprendan a reflexionar de manera respetuosa pero crítica sobre las narraciones que se han hecho sobre la historia de su colectividad y sobre los discursos que se han dado sobre su futuro. El principal ideal social que debe discutirse en la escuela es el de la democracia misma. Los alumnos deben conocer la historia de este ideal en sus comunidades, en sus países y en la América entera y deben debatir acerca del valor y el sentido de este ideal, tomando en cuenta las condiciones presentes y las expectativas futuras. La asignatura de Civismo normalmente era impartida por abogados, sacerdotes o militares, la nueva asignatura que proponemos aquí debería

ser diseñada por un conjunto de especialistas en filosofía, ciencia política, historia y literatura.

Por último, habría que señalar que una cuarta tarea de la filosofía en la escuela es *integrar* de manera conceptual y práctica las tres esferas anteriores, las de las razones, los valores y los fines, con el propósito de que el alumno sea un ciudadano pleno capaz de participar de manera creativa en el proceso democrático.

5.- La escuela democrática y la filosofía profesional

He afirmado que la filosofía puede contribuir a la democratización de nuestros países si se le concede un sitio adecuado en los planes escolares. Sin embargo, hay un problema que no podemos ignorar: en América Latina son muchos los jóvenes que no cursan la educación media superior.

Frente a este hecho lamentable se podría plantear la siguiente objeción: al *escolarizar* la formación democrática, crearíamos una división dentro de la sociedad entre aquellos que tienen una especie de certificado de capacitación democrática y aquellos que, por haber quedado excluidos de la escuela, carecen de dicho certificado.

Esta objeción, inspirada en el pensamiento de Iván Ilich[23], debe tomarse con toda seriedad. La respuesta que yo favorecería es la de intentar

---

[23] *Vid*. Ivan Ilich, *La sociedad desescolarizada*, en *Obras reunidas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

alcanzar en el corto plazo que todos los jóvenes cursen la escuela de nivel medio superior y que mientras eso sucede se organice de inmediato un programa de formación democrática extraescolar. En el diseño y la implementación de este programa también deberían participar los filósofos por todas la razones ya expuestas. No se trata de partir del supuesto de que quienes no han cursado estudios medios sean *incapaces* de participar en la vida democrática, sino de *igualar* a la sociedad en su manejo de recursos lógicos, dialécticos, conceptuales y críticos con el fin de construir un lenguaje democrático común.

Pero si seguimos jalando del hilo de la objeción anterior podemos llegar a dos preguntas que apuntan al meollo de mi propuesta. ¿Qué nos hace pensar que a mayor y mejor escolarización tendremos más y mejor democracia? Y ¿qué nos hace suponer que la escuela es el lugar en donde la filosofía puede ayudar mejor al proceso de democratización?

En respuesta a la primera pregunta yo comenzaría por conceder que no cualquier escuela es adecuada para la formación democrática. La escuela, lo sabemos bien, puede ser un territorio de tiranía y dogmatismo en la que los alumnos no aprendan nada que tenga que ver con la democracia y sus valores. Para que la escuela sea de verdad el taller de la democracia, no basta con que se enseñen en ella contenidos y habilidades que sean útiles para la futura vida democrática del alumno,

sino que es preciso que esos contenidos y habilidades sean puestos en práctica de alguna manera por los maestros y alumnos. Quiero aclarar que no propongo que *toda* decisión que se tome dentro la escuela se haga de manera democrática. El tipo de democracia que puede haber en la escuela tiene que ser adecuada a sus fines y a su funcionamiento óptimo y, por ello, debe estar acotada de acuerdo con ambos criterios. Sin embargo, pienso que las escuelas, en especial las de nivel medio superior, deberían ser mucho más democráticas de lo que ahora lo son. El reto es grande: transformar la escuela para que sea una plataforma para la democratización de la sociedad.[24]

Mi respuesta a la segunda pregunta consiste en reiterar que el mejor lugar en donde la filosofía profesional puede ayudar a la democracia es la escuela, y nótese que digo *filosofía profesional*. Sócrates no enseñaba filosofía en una escuela o en una universidad, lo hacía en las casas y en las plazas. Pero las cosas han cambiado mucho desde entonces y es improbable que vuelvan a ser como antes. El hábitat normal de la filosofía profesional son los centros académicos y fuera de

---

[24] Una discusión latinoamericana sobre la escuela democrática no puede ignorar las ideas pedagógicas y sociales de Paulo Freire, *vid*. por ejemplo, *La educación como práctica de la libertad*, México, Siglo XXI, 1969. Para una propuesta más reciente sobre la escuela democrática desde una perspectiva anglosajona, *vid*. Amy Gutman, *Democratic Education*, 2nd edition, Princeton, Princeton University Press, 1999.

ellos su capacidad de desarrollo y de acción es limitada. Esto no significa, como dije antes, que los filósofos dejen de participar en otros espacios desde los cuales puedan apoyar el proceso de democratización de la sociedad. Y mucho menos significa que por permanecer en su hábitat deban someterse a los intereses políticos o económicos de los propietarios o administradores de las instituciones educativas en las que ellos laboran. El filósofo profesional, es decir, el filósofo cuyo *modus vivendi* depende de una institución académica, tiene que mantener una actitud crítica y digna, porque de otra manera, deja de ser un filósofo, por muy profesional que sea. Y en el caso extremo de decidir entre perder su trabajo o someterse a la tiranía, tiene que optar por lo primero. Si esto llegase a suceder, el filósofo tendría que volver a trabajar en las calles y en las casas, ya no como un filósofo profesional, sino como un filósofo a secas, y sobre todo, como un hombre libre. Pero este es, como dije, un caso extremo; en circunstancias normales, la lucha hay que darla en la escuela.

La solución no es desescolarizar a la sociedad, ni desprofesionalizar a la filosofía. La tarea es democratizar a la escuela y a la filosofía académica para contribuir de esta manera a la democratización de la sociedad.

Antes de acabar voy a considerar una inquietud que puede resultar algo extraña para quienes no conozcan los entresijos de la historia de la

filosofía. La inquietud puede formularse en términos muy actuales, pero en realidad es antigua. Dice así: ¿no es la formación democrática algo demasiado importante como para dejarla en manos de los filósofos? Si lo que queremos es fortalecer en los jóvenes las convicciones democráticas, los filósofos son los menos indicados para ello. La filosofía no sirve para *proteger* creencias, sino por el contrario para debilitarlas, para sembrar en ellas la semilla de la duda. Y cuando trata de reparar el daño, lo que hace es confundir más el panorama con un abanico de teorías que se contradicen entre sí y que supuestamente son el fundamento de las creencias y de las prácticas que antes no parecían necesitarlas. Quienes tienen esta preocupación pueden llegar a sostener, como Richard Rorty —aunque no necesariamente por sus mismas razones—, que la democracia no requiere de la filosofía y que está mejor sin ella.[25]

Yo no comparto esta visión tan negativa de la filosofía. Además pienso que la democracia tiene peores amenazas de las que debería cuidarse —una de ellas es la influencia corruptora y embrutecedora de la televisión comercial—. Pero in-

---

[25] Richard Rorty, "The priority of Democracy to Philosophy", en *Objectiviry, Relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991. Preocupaciones parecidas pueden surgir frente a la idea de que la filosofía ha de ser la responsable de la educación moral. *Vid*. por ejemplo, Antonio Valdecantos, *La fábrica del bien*, Madrid, Editorial Síntesis, 2008.

cluso si concediéramos que la filosofía es tan impredecible y peligrosa como se la pinta, podríamos responder que precisamente por ello es una buena compañía para la democracia. Me explico: si la democracia fuese un dogma intocable, un coto vedado a la crítica, entonces perdería la que tiene que ser su mayor fortaleza: su capacidad de respuesta dialéctica. La democracia tiene que ser capaz, en todo momento, de justificarse o de transformarse frente a las críticas, legítimas o no, que se le hagan. Si no lo puede hacer, si en vez de responder reprime o ignora, entonces pierde su legitimidad, se convierte en la tiranía de la mayoría, en la imposición de una concepción del bien común. Por eso sigo pensando que es deseable que los futuros ciudadanos se contagien de las distintas formas de preguntar y de objetar —pero también de responder y de convenir— que ha desarrollado la filosofía a lo largo de su historia.